
DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

Auslegung

des

Briefes Pauli an die Römer

nebst

fortlaufenden Auszügen aus den exegetischen Schriften der Kirchenväter und Reformatoren

von

Dr. Friedrich August Gotttreu Tholuck

ordentl. Professor der Theologie an der Königl. Universität zu Halle, corresp. Mitgl. der Königl. Asiat. Gesellschaft in London.



Zweite, zum Theil umgearbeitete Auflage.

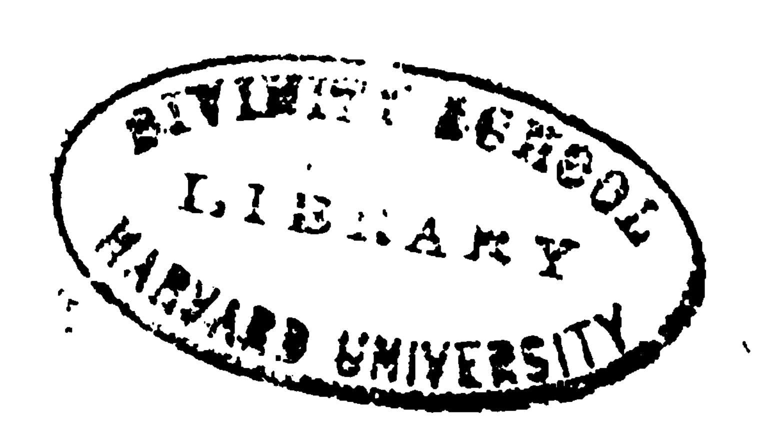
Berlin,
bei Ferdinand Dümmler.

1828.

Vorrede.

Ich übergebe hiemit dem Publicum die zweite Auflage meines Commentars zum Brief an die Römer, welcher in dieser Gestalt nicht unbedeutende Veränderungen erfahren hat. Ich bin besonders darauf bedacht gewesen, der historisch-grammatischen Auslegung ihr volles Recht widerfahren zu lassen, welches ja so wenig dem Glauben an die Offenbarung entgegensteht, daß es vielmehr denselben nur fördern kann. Es ist leicht erklärlich, daß in unserer Zeit Manche, aus Verlangen nach Festigkeit des Glaubens, ein unbedingtes Anschließen an die symbolisch-kirchlichen Glaubensformen für das Heilsamste halten. Allein das Verlangen nach einer möglichst engen, äußeren, Glaubensauctorität, kann doch wohl nicht das Richtige seyn, müßten wir sonst nicht bedauern, den Katholiken nachzustehn, welche neben einem inspirirten Gotteswort auch eine untrügliche Uebersetzung und eine inspirirte Auslegung besitzen? — Freiheit und Mannigfaltigkeit in der Einheit des Geistes! Das ist das Ziel der protestantischen Theologie. Freilich aber darf dieser Geist der Einheit nicht der auf Zerstörung gerichtete negative seyn, sondern der Geist des Glaubens an eine positive Wahrheit von Gott.

Ich war bei der neuen Bearbeitung zweifelhaft, ob ich nicht vielleicht, manchen Aufforderungen gemäß, das Werk abkürzen und zusammenziehen sollte; allein da mir unterdeß von mehrern Seiten der entgegengesetzte Wunsch zu-


DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

Auslegung

des

Briefes Pauli an die Römer

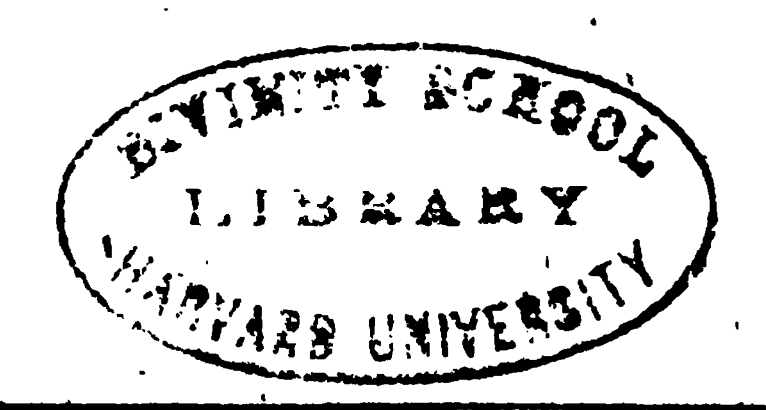
nebst

fortlaufenden Auszügen aus den exegetischen Schriften der Kirchenväter und Reformatoren

von

Dr. Friedrich August Gottreu Tholuck

ordentl. Professor der Theologie an der Königl. Universität zu Halle, corresp. Mitgl. der Königl. Asiat. Gesellschaft in London.



Zweite, zum Theil umgearbeitete Auflage.

Berlin,
bei Ferdinand Dümmler.

1828.

positiveren und reineren Gottesdienste, welches die Heiden zum Judenthum leitete, auch zum Christenthum führen, und unter den römischen Heidenchristen dürften sich auch wohl Viele befunden haben, welche vorher proselytae portae gewesen waren. Daß würklich in Rom viele Heiden zum Christenthum übergingen, dafür zeugt Tacit., Annal. l. XIV. c. 45.: repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, sed per urbem etiam.

§. 3. Ueber die Zeit der Gründung der Römischen Gemeinde. Ein neuerer Gelehrter (Tobler, Theologische Aufsätze, Zürich 1796. Zweiter Aufs.) wollte aus Apg. 28, 17. ff. schließen, es habe, als Paulus nach Rom gekommen sei, damals noch keine christliche Gemeinde daselbst existirt. P. läßt nämlich, wie dort erzählt wird, bei seiner Ankunft die Juden bei sich zusammenkommen und spricht mit ihnen vom Christenthume. Sie antworteten, V. 22. es sei ihnen wohl von dieser Secte Kunde gekommen, indem überall von ihr gesprochen werde; sie wünschten auch seine Meinung darüber zu vernehmen. Hieraus, könnte man schließen, gehe hervor, daß damals noch keine christliche Gemeinde in Rom gewesen sei, weil sonst die Juden nicht in dem Grade über die christliche Lehre in Unwissenheit hätten seyn können. Allein wäre keine christliche Gemeinde vorhanden gewesen, so hätte auch P. keinen Brief an sie schreiben können; daß aber P. erst nach seiner römischen Gefangenschaft den Brief geschrieben habe, wie Tobler will, ist gänzlich unwahrscheinlich. Ueberdies heißt es Apg. 28, 15. ausdrücklich, daß die Brüder aus Rom (und unter diesen kann man sich doch nicht ohne Zwang fremde, zu Rom gerade anwesende, Christen denken) dem gefangenen P. entgegenkamen. Daraus erhellt, daß die Juden sich nur so stellten, als wüßten sie von den Christen nichts. Was jedoch die Zeit der Stiftung dieser Gemeinde betrifft, so würden wir einen bestimmteren Punkt haben für die Festsetzung derselben, wenn sich ausmachen ließe, ob Aquilas oder Priscilla schon Christen waren, als sie durch das Edict des Kaisers Claudius aus Rom vertrieben wurden und P. mit ihnen zu Corinth in Verbindung trat (Apg. C. 18.), oder ob erst P. sie das Christenthum lehrte. Im ersteren Fall ergäbe sich die Annahme, daß nicht bloß die Juden, sondern auch die Judenchristen aus Rom vertrieben wurden, und daß also schon

vor dem Jahre 48., in welches das Claudianische Edict fällt, eine größere Anzahl Judenchristen in Rom vorhanden war. Daß man eine noch frühere Ausstreuung des ersten christlichen Samens in Rom annehmen kann, haben wir schon §. 1. bemerkt. Daß mehrere Zeit vor Abfassung unseres Briefes die Gemeinde schon als Gemeinde vorhanden gewesen sei, geht daraus hervor, daß P. schreibt, der Ruf von den Eigenschaften derselben habe sich allgemein verbreitet (C. 1, 8. 15, 23.), und daß P. schon zu verschiedenenmalen den Entschluß gefaßt hatte, zu ihnen zu kommen. Vgl. über diesen Gegenstand die Abhandl. von J. F. Flatt: Nonnulla ad quaestionem de tempore, quo Pauli ad Rom. ep. scripta sit, Tub. 1798. in Pott, Sylloge Comm. T. II. Nur beschränkt sich diese Abhandlung meist auf Widerlegung von Tobler.

II.

Zeit und Ort der Abfassung des Briefes.

Zeit und Ort der Abfassung wird uns ziemlich gewiß durch Röm. 15, 25—30, wie auch Theodoret in seiner Einl. bemerkt (denselben Reiseplan Pauli giebt Lukas an, Apg. 19, 21.). Er sagt, daselbst, nachdem er bereits die Armenbeisteuer aus Achaja gesammelt, stehe er im Begriffe nach Jerusalem zu reisen, und denke von da nach Rom zu kommen. Demzufolge ist der Brief geschrieben am Ende des zweiten Aufenthalts des Apostels zu Corinth, im Jahre 60 (nach Usser und Eichhorn) oder 57 (nach Pearson, Du Pin, Lange). Denn Corinth war eben der Ort, woselbst, als in der Hauptstadt Achajas, die Sammlung gemacht wurde. Daß Corinth der Ort der Abfassung ist, wird auch noch aus folgenden Umständen klar. Er sendet den Brief durch Phöbe, eine Diakonissin der Gemeinde zu Kenchreä, der Vorstadt Corinths, C. 16, 1. P. grüßt von Cajus, als seinem und der Gemeinde Gastfreund, 16, 23. Cajus aber war ein geborner Corinther, den P. selbst getauft hatte, 1 Cor. 1, 14. Auch grüßt er von Erastus und Timotheus, indem er ersteren οἰκονομος τῆς πολεως nennt, C. 16, 21, 23. Dies πολις kann nur die Stadt seyn, wo P. sich aufhält, und da kein weiterer Zusatz dabei steht, so muß es eine berühmte Stadt seyn. Auch befindet sich drei Jahre später Era=

stus noch in Corinth, 2 Tim. 4, 20. Endlich spricht für Corinth, als den Abfassungsort, daß Aquilas und Priscilla gerade zur Zeit der Absendung dieses Briefes sich in Rom befinden. Denn zur Zeit des ersten Briefs an die Corinther, welchen P. in der letzten Zeit seines Aufenthalts zu Ephesus schrieb, war Aquilas und Priscilla noch bei ihm, Apg. 18, 19. 1 Cor. 16, 19. Von Ephesus reiste der Apostel nach Makedonien und Achaja. Seit dieser Zeit konnten jene beiden Mitarbeiter Pauli schon wieder von Ephesus nach Rom gegangen seyn.

III.

Von der Sprache des Briefes.

Einige ältere römische Ausleger, Bellarmin, Salmeron, wollten, daß der Brief ursprünglich lateinisch geschrieben sei. Bolten, Bertholdt behaupteten, daß P. alle seine Briefe, also auch diesen, aramäisch geschrieben habe. Beide Behauptungen ermangeln der innern wie der äußeren Gründe. P. als Tarsenser hatte das Griechische von Jugend auf kennen lernen, und wenn er sich dieser Sprache auch in einem Briefe an die römische aus lateinisch redenden Heiden und aus Juden gemischte Gemeinde bedient, so darf uns dies nicht wundern, da die im Auslande lebenden Juden bekanntlich sich allgemein des Griechischen als Sprache des gewöhnlichen Verkehrs bedienten, und die Römer fast alle, bei irgend einiger Bildung, neben dem Lateinischen auch das Griechische verstanden. Dafür sprechen folgende Belege. Tacit., de Oratore, c. 29.: nunc natus infans delegatur Graecae ancillae. Ovid., de Arte Am. l. II. v. 121.: nec levis ingenuas pectus coluisse per artes cura sit, et linguas edidicisse duas. Martial., Epigrr. l. XIV. ep. 58: rusticus es, nescis quid Graeco nomine dicor. Spuma vocor nitri, dicor et aphronitrum. Endlich was Juvenal von den römischen Frauen sagt, Satyr. VI. v. 184—190.: se non putat ulla formosam, ni quae de Tusca Graecula facta est. Hoc sermone pavent, hoc iram, gaudia, curas, hoc cuncta effundunt animi secreta. Quid ultra? Concumbunt Graece. — Vgl. auch Sueton., vit. Claudii, c. 4.

IV.

Styl und Vortrag des Briefes.

Wie Jeder seine eigne Gesichtsbildung hat, so auch seinen eignen Styl, und dieser wie jene ist Abdruck des Geistes. Daher heißt den Styl eines Menschen beschreiben, seinen Charakter beschreiben, zumahl bei denen, ubi oratio indicat se in pectore non in ore nasci. Der Apostel Paulus erscheint uns als ein ernster, feuriger Charakter, der, was er ist, ganz ist, während er selbst glaubt, es nicht genug seyn zu können. Dies spricht auch sein Styl aus. Er ist kräftig, kurz, rasch, reich an Sätzen, wo der Ausdruck sich gleichsam selbst überbieten will und die Worte sich wie Wellen drängen. Außer der natürlichen Beschaffenheit des Mannes ist aber auch seine Bildung zu berücksichtigen. Er ist in einer jüdischen Rabbinenschule gebildet. Die Lehrmethode dieser Anstalten können wir noch jetzt aus den älteren Theilen der Mischna und aus der jerusalemischen Gemara mit Sicherheit kennen lernen. Im Styl und Vortrage der Talmudisten fällt nun folgendes auf: das Abgerissene, die grellen Uebergänge, die kurzen Andeutungen, zuweilen Vermischung verwandter Begriffe, zuweilen ein unnatürliches Spalten, öfters künstliche Argumentation aus bedeutungslosen Einzelheiten, häufiges Verweben alttestamentlicher Citate in die Rede. Wenngleich allerdings der Apostel schon durch den ihm inwohnenden christlichen Geist vor jedem Extrem rabbinischer Bildung bewahrt blieb, so läßt sich doch eine gewisse Einwürkung derselben auf ihn nicht verkennen. — Aus dem Gesagten läßt sich nun schon schließen, daß der Styl und Vortrag des Apostels Schwierigkeiten hat, über welche denn auch alle Ausleger von Origenes bis Erasmus und von Luther bis auf die neueste Zeit klagen. Einerseits wird das Verständniß erschwert durch Wortkargheit und Abgebrochenheit des Ausdruckes, wie auch durch die Vieldeutigkeit einzelner Worte, andererseits durch die Verschlingung der Perioden, durch die vielen Beiordnungen und Unterordnungen, durch die verschiedenen Prädicate für Eine Sache und die mannichfachen Gesichtspunkte, aus denen der Vf. seinen Gegenstand auffaßt. Oefters erschwert auch die Art seiner Beweisführung das Verstehen, da er oft unerwartet einzelnen Worten und Redensarten ein Gewicht beilegt, welches der Leser nicht sogleich zugesteht. Ein Haupterfor-

derniß ist aber gerade bei der Auslegung eines solchen Schriftstellers, wie Paulus, daß der Ausleger mit dem Gemüthszustande, mit der innern Stimmung vertraut sei, aus welcher heraus der Apostel schrieb. Nur dann wird es ihm möglich seyn, zu dem raschen und abspringenden Gedankengange des Apostels in sich selbst die Einheit- und Vereinigungspunkte zu finden und die Uebergänge zu erklären. — Wir fügen nur noch zwei schöne Aussprüche der Alten über die Beredtsamkeit Pauli bei. Hieron., ep. 48. ad Pammachiam, c. 13. (ed. Vall.) sagt: Paulum proferam, quem quotiescunque lego, videor mihi non verba audire, sed tonitrua.. Videntur quidem verba simplicia, et quasi innocentis hominis ac rusticani, et qui nec facere nec declinare noverit insidias, sed quocumque respexeris, fulmina sunt. Haeret in causa, capit omne quod tetigerit, tergum vertit ut superet; fugam simulat ut occidat. Chrys., de sacerdotio, l. IV. c. 6.: *ὥσπερ γαρ τεῖχος ἐξ ἀδαμαντος κατασκευασθεν, οὕτω τας πανταχοῦ ἐκκλησιας τα τουτου τειχιζει γραμματα κ. καθαπερ τις ἀριστευς γενναιοτατος ἑστηκε και νῦν μεσος, αἰχμαλωτιζων πᾶν νοημα εἰς τ. ὑπακοην τ. Χοῦ κ. καθαιρῶν λογισμους κ. πᾶν ὕψωμα ἐπαιρομενον κατα τῆς γνωσεως τοῦ θεοῦ.*

V.

Aechtheit des Briefes.

Die Aechtheit desselben ist bloß aus dogmatischen Gründen von einigen ketzerischen Secten des Alterthums bezweifelt worden, den Ebioniten, Enkratiten und Kerinthianern. (Irenäus, ad Haer. l. I. c. 26., Epiph. Haer. XXX., Hieron., in Matth. C. 12., V. 2.), deren Zweifel demnach ohne kritisches Gewicht ist. Schon die apostolischen Väter citiren wiederholt diesen Brief, so z. B. Polycarp, ad Philipp. c. 6. den 17ten Vers des 12ten C., ferner Clemens Rom. in der ersten ep. ad Corinth. c. 35. citirt Röm. 1, 32. u. s. f. Vgl. De Wette, Einl. §. 140. Zeugnisse für die Aechtheit, die in den geschichtlichen Beziehungen des Briefes liegen, finden sich bei Paley, Horae Paulinae, übers. von Henke, S. 15.

VI.

Veranlassung, Zweck, Inhalt und innere Oekonomie des Briefes.

§. 1. **Veranlassung und Zweck des Briefes.** Einige neuere Theologen haben für die Abfassung des Briefes Veranlassungen und Endzwecke angenommen, die, wie sie meinen, sehr bestimmt in den speciellen Verhältnissen der Gemeinde begründet waren. Eichhorns Meinung ist (Einl. ins N. T. B. III. S. 214. ff.) diese: „Der Hang zu neuen Religionen und die Lust zum Wunderlichen verleitete die Römer, sich sehr an die jüdischen Synagogen anzuschließen. Als nun die paulinische Lehre nach Rom kam und den Proselyten eine Gelegenheit darbot, wie sie auch von dem lästigen Ceremoniendienste befreit werden könnten, nahmen sie diese Lehre mit doppelter Willigkeit auf. Die Juden dagegen, unwillig ihre Proselyten zu verlieren, behaupteten nun im Kampfe gegen dieselben, das Judenthum reiche zur Beseligung völlig hin. Da nun P. vernommen, daß die Proselyten im Christenthum schwankend wurden, suchte er durch dieses Sendschreiben sie zu begründen." Der Zweck und die Veranlassung, welche Hug (Einleit. ins N. T. B. II. S. 361. 2te Ausg.) annimmt, ist folgende: „Unter Claudius wurden bloß die Judenchristen vertrieben, die Heidenchristen aber blieben zurück. Als nun unter Nero's Regierung die Judenchristen wieder zurückkamen, so entstanden in der Gemeinde mancherlei Irrungen und Zwistigkeiten, welche auszugleichen der Endzweck des Apostels ist." Was die Eichhornische Hypothese betrifft, so beruht diese auf der vielen Commentatoren gemeinsamen Ansicht, als ob P. in diesem Briefe bloß gegen das Judenthum polemisire. Diese Ansicht ist aber viel zu eingeschränkt. Cap. 1. und 11. spricht der Apostel auch sehr nachdrücklich gegen Anmaßung der Heiden. Sehr wahr sagt daher Erasm.: miro consilio singularis artifex sermonem temperat inter Iudaeos et gentes, dum studet omnes omnibus modis ad Xm pellicere, neque vult, si fieri possit, quenquam omnino mortalium perire suo duci, cui militabat. Itaque nunc hos obiurgat, nunc illos, nunc rursus erigit ac sublevat. Gentium supercilium deprimit, ostendens nihil illis profuisse

neque naturae legem neque philosophiam, cuius professione tumebant, quominus in omne scelerum dedecus prolaberentur. Rursum Iudaeorum arrogantiam coercet, qui legis fiducia perdidissent id quod erat totius legis caput, fidem in Xm Iesum... et ad eum modum detracto utrisque supercilio, ademta utrisque fiducia, omnes aequat in negotio fidei Evangelicae. Aehnlich giebt Augustinus (Inchoata Exposit. §. 1.) das Verfahren Pauli in diesem Briefe an, und schließt dann: ...auferens utrisque omnem superbiam meritorum et iustificandos utrosque per disciplinam humilitatis associans. Die ganze Anlage des Briefes zeigt, daß P. einen ausgedehnteren Endzweck hatte, als bloß in der Polemik gegen jüdische Lehrer das Ungenügende des Judenthums zu beweisen. Annehmlicher ist daher die Hugsche Behauptung, daß der Apostel die Zwistigkeiten zwischen Juden- und Heidenchristen ausgleichen wolle, und ihre beiderseitige Ueberhebung bestrafen. In der That fanden ja in der ersten christlichen Zeit dergleichen Zwistigkeiten zwischen Heiden- und Judenchristen in den meisten Gemeinden statt. Und wie sich diese Ansicht so natürlich darbietet, ist sie denn auch von den meisten Erklärern des Römerbriefes älterer und neuerer Zeit angenommen worden. Weniger aber kann man der besonderen Vermuthung Hugs beitreten, daß gerade die Rückkehr der Judenchristen unter der Regierung Nero's Veranlassung zu jenen Zwistigkeiten und insofern auch zu diesem Briefe gegeben habe. Zuerst ist es schon wenig wahrscheinlich, daß bei Vertreibung der Juden, und wahrscheinlich auch der Christen, unter Claudius, die Heidenchristen von dieser Vertreibung befreit geblieben seyn sollten. Wir finden nirgends, daß diese bei den Verfolgungen ein besseres Schicksal als ihre Glaubensbrüder erfahren hätten, vielmehr mußten sie ja weit strafwürdiger als die Judenchristen erscheinen, da sie die Staatsreligion mit einer religio illicita vertauschten. Der Grund aller Verfolgung war die Verweigerung der Theilnahme am Götter- und Opfer-Cultus und hierin waren sich Heiden- und Judenchristen gleich. Ueberdies waren ja auch so manche Heidenchristen vorher Proselyten des Judenthums gewesen und schon als solche verdächtig. Wenn man indeß auch zugeben wollte, daß nur die Judenchristen unter Claudius vertrieben wurden, und nachher zurückkehrten, so wäre es doch nicht natürlich, gerade darin die Veran-

lassung zu den Zwistigkeiten dieser beiden Partheien zu suchen, da sich dergleichen Mißhelligkeiten vielmehr nicht aus der äußeren Stellung beider, sondern unmittelbar aus dem dogmatischen Grunde, auf welchem beide gegründet waren, zu entwickeln pflegten, daher auch fast überall mehr oder minder sichtbar wurden. Dazu kommt endlich, daß die Polemik des Apostels weit weniger geeignet ist, Juden- und Heidenchristen zu widerlegen, als die Unzulänglichkeit des Heiden- und Judenthums darzuthun. Jedoch es ist auch überhaupt keine hinlängliche Ursache zu der Annahme vorhanden, als ob P. nur örtliche Zwistigkeiten durch diesen Brief zu beseitigen gesucht habe. Was P. in Bezug auf örtliche Verhältnisse zu erinnern hat, trägt er alles in dem letzteren paränetischen Theile des Briefes vor. Vielmehr kündigt die ganze Anlage der ersten dogmatischen Masse einen viel allgemeineren Endzweck an, nämlich den die Wichtigkeit der christlichen Lehre überhaupt darzustellen und zu zeigen, wie sie allein die Bedürfnisse der menschlichen Natur befriedige, zu deren Befriedigung weder Heidenthum noch Judenthum ausreichten. Wie sich uns aus der im folgenden Paragraph aufzustellenden Inhaltsanzeige ergeben wird, ist der Brief nach einem großartigen systematischen Plane abgefaßt, und kann mehr als irgend eine andere biblische Schrift eine dogmatische Abhandlung genannt werden. So allgemein betrachten auch den Zweck dieses Sendschreibens schon die Reformatoren Luther, Calvin, Melanchthon, Bucer in ihren Vorreden, unter den Neueren insbesondere Michaelis in s. Einl. — Ist nun der Endzweck dieses Sendschreibens so ganz allgemein und gar nicht in den besonderen Umständen der römischen Gemeinde begründet, so frägt es sich noch, was konnte dem Apostel Veranlassung geben, diese allgemeine umfassende Betrachtung über das Christenthum an die Römer zu senden? Als Veranlassung zu diesem seinem Schreiben giebt der Apostel selbst an, den Wunsch, weil er nun einmal zum Heilsverkündiger der Heiden berufen worden sei, auch den Römern einigen Segen zu gewähren, Röm. 15, 15. Im Anfange des Schreibens (C. 1, 15.) bezeugt er daher nicht weniger sein Verlangen, mündlich in Rom das Evangelium zu lehren. Und allerdings konnte es dem Prediger der Heiden nicht anders als sehr wünschenswerth erscheinen, gerade in der Hauptstadt das Evangelium erschallen zu lassen. Nehmen wir nun noch dazu, daß die

römische Gemeinde wahrscheinlich durch Schüler Pauli geleitet wurde, oder vielleicht auch überhaupt begründet war, daß diese ihm Nachrichten über den Zustand derselben mittheilten, so erscheint es als sehr natürlich, wenn im Apostel das Verlangen entstand, auch an die Gemeinde der Hauptstadt ein Sendschreiben zu erlassen. Da er aber wenige örtliche Beziehungen hatte, an die er sein Schreiben anknüpfen konnte, und doch wohl, aus Liebe gedrungen, den Römern einen längeren Brief zuzusenden wünschte, so schreitet er zu einer Auseinandersetzung des ganzen Heilsplans Gottes mit der Menschheit, wie derselbe aus dem Evangelio offenbar wird, und geht nachher erst in dem Anhange zu diesem größeren Theile des Sendschreibens auf die örtlichen Beziehungen über, die ihm bekannt waren.

§. 2. Inhalt und innere Oekonomie des Briefes. Zuerst sondert sich uns bei Betrachtung des Briefes die letzte Masse desselben von Cap. 12. an von der vorhergehenden ab, indem dieser letztere Theil, ohne einen bestimmten Zusammenhang zu haben, verschiedenartige paränetische Belehrungen des Apostels enthält. In dem dogmatischen Theile können wir sodann wiederum zwei größere Massen unterscheiden. Rein dogmatisch ist Cap. I. — VIII. Von Cap. IX. bis XI. finden wir aber ein historisches Corollarium zu der vorangegangenen dogmatischen Masse, welches indeß in genauer Beziehung darauf steht. Das Thema des dogmatischen Theils liegt eigentlich in V. 16., welcher Vers geschickt in das Exordium verwebt ist, und wieder aufgenommen wird dies Thema noch einmal Cap. 3, 21, 22. Der Gang, den nun der Apostel nimmt, ist folgender: „Das Evangelium ist eine Heilsbotschaft. Eine solche, wie sie das Evangelium giebt, bedürfen alle Menschen. Denn es sind alle Sünder. Die Heiden sind es, indem sie durch ihre sündlichen Lüste die bessere Erkenntniß von Gott, die ihnen angeboren war, unterdrückt werden ließen, in Folge dessen aber Gott entehrten und als Rückwürkung der unwürdigen Gottes-Erkenntniß sich desto mehr den Sünden Preis gaben (Cap. 1.). Die Juden sind es eben so sehr; denn da sie eine bessere Erkenntniß besaßen, da Gott sich besonders gnädig an ihnen bezeugte, sind sie doppelt strafbar (Cap. 2.). Zwar haben die Juden insofern Vorzüge vor den Heiden, insofern Gott

ihnen mehr Heilmittel verliehen hatte, in sich selbst betrachtet sind sie indeß den Heiden völlig gleich und auf gleiche Weise unfähig in ihren Werken Befriedigung und Erfüllung des Gesetzes nachzuweisen. Daraus wird denn offenbar, wie durchaus nothwendig die große Heilsanstalt des Evangelii ist, welches dem Menschen Rechtfertigung zusichert, ohne seine eigne Werkgerechtigkeit zum Maaßstabe zu machen (Cap. 3.). Auch kennt diesen Weg der Rechtfertigung schon das Alte Testament. Bei Abraham und David finden wir eine ähnliche Art der Gerechtigkeit (Cap. 4.). Die Früchte nun dieser göttlichen Rechtfertigungsanstalt sind Frieden und Freude, und zwar Freude nicht nur in der Hoffnung auf die dereinstige Herrlichkeit, sondern auch schon gegenwärtig. Groß fürwahr ist daher und anbetungswürdig die gesammte Heilsöconomie. Wie uns durch den ersten Menschen alles verloren ging, so ist durch einen andern Anfänger des Menschengeschlechts alles ersetzt worden (Cap. 5.). Allein es ist nunmehr auch nothwendig, daß bei uns Heiligung die Folge unserer Begnadigung sei, freilich nicht Heiligung als bloße knechtische Beobachtung des Gesetzes, sondern vielmehr als ein freies Erzeugniß des in uns lebendig gewordenen Bewußtseyns der Begnadigung (Cap. 6.). Das Gesetz ist für **uns** so gut wie todt, und **wir** sind in Bezug auf das Gesetz so gut wie todt. Denn dies ist der Gang des innern Lebens. Zuerst erkennt der Mensch gar kein Gesetz und dünkt sich glücklich mitten in allen seinen Sünden. Dann gelangt er zur Erkenntniß des Gesetzes, sucht es zu erfüllen, strebt und ringt, sinkt aber immer wieder ohnmächtig zurück. Erst durch Christum wird ihm die Möglichkeit zu Theil, die Anforderungen des Ges. zu erfüllen, indem durch den Glauben an die ihm dargebotene freie Gnade ein neues Lebensprincip in den Menschen kommt (Cap. 7.). So ist denn also dem Wiedergeborenen möglich, was kein Anderer vermag. Und der endliche Ausgang seines Lebens ist Herrlichkeit. Mag er auch hier noch zu leiden haben, sein wartet eine ewige unaussprechliche Herrlichkeit, welche durch nichts Irdisches ihm geraubt werden kann (Cap. 8.). Wie gern möchte ich nun zu dieser Herrlichkeit der evangelischen Heilslehre auch meine Brüder nach dem Fleische gebracht wissen. Allein ihre hartnäckige Weigerung an Christum zu glauben verschließt ihnen den Weg dazu, sie meinen auf ihre Gerechtigkeit aus den Werken pochen zu können. Und doch ist Gott

unumschränkter Herr, Wege der Rechtfertigung zu eröffnen, welche ihm gut dünken, jetzt also nach freiem Beschluß den Glauben an Christum als die einige Bedingung des Heils hinzustellen (Cap. 9.). Hätte also Israel Glauben, so würde es angenommen (Cap. 10.). Deswegen ist aber doch dieses wichtige Volk der Theokraten nicht für immer verstoßen. Erst werden die Heiden sich bekehren, einst wird dann aber auch Israel in Masse sich bekehren, und so wird zu Gottes Verherrlichung offenbar werden, wie er auf verschiedenem Wege alle, die in Sünden versunken waren, endlich zur Theilnahme an jener seiner großen Heilsanstalt zu führen weiß." Dies der Gang des Briefes.

VII.

Ueber die äußere Oekonomie des paränetischen Theiles des Briefes.

Es sind hier zwei Hypothesen zu erwähnen, welche freilich gleich willkührlich sind, doch aber nicht übergangen werden dürfen. Heumann will, daß Cap. XII. bis XV. einen eigenen später geschriebenen Brief ausmachen, Cap. XVI. aber sei Nachschrift zu Cap. XI. Er nimmt nämlich an, P. habe Cap. I. bis XI. und XVI. fertig geschrieben und für die Abreise der Phöbe zurecht gelegt. Während sich indeß deren Abreise verspätet, habe er Briefe aus Rom erhalten mit der Nachricht, der todte Glaube werde den römischen Christen leichter als die Werke. Dies habe den Apostel bewogen, noch diesen practischen Theil zu dem dogmatischen hinzuzufügen. Allein diese Angabe ist unhaltbar. Wenngleich nicht zu läugnen ist, daß mit Cap. XII. ein Abschnitt beginnt, dessen Inhalt von dem vorhergegangenen sehr verschieden ist, so steht er aber doch keinesweges in eigentlichem Gegensatze zu demselben. Bei P. existirt ja überhaupt nicht ein so bestimmter Gegensatz von Dogmatik und Moral. Seine Dogmatik ist eine allezeit lebendige, flammend athmende Sittenpredigt. Ueberdies zeigt auch die Art, wie P. den paränetischen Theil in Cap. XII, 1. an das Vorige anschließt, daß auch hier die Sittlichkeit nur Folge und Frucht des Glaubens seyn soll. Schon das οὖν dort beweiset dies, desglei-

chen das Berufen auf die Barmherzigkeit Gottes, welche eben der ganze frühere Abschnitt des Briefes gepredigt hatte. (Vgl. den Comm. zu Cap. XII, 1.).

Eine noch willkührlichere Hypothese ist die Semlersche in Bezug auf Cap. XV. und XVI. Er entwickelt sie in seiner Diss. de duplici appendice ep. Pauli ad Romanos, Halae 1767. Sie ist folgende: „Nach äußeren und inneren Gründen ist Cap. XV. und XVI. für einen fremdartigen Zusatz zu halten, der nicht ursprünglich zum Briefe gehörte. Was die äußeren Gründe anlangt, welche gegen die Ursprünglichkeit dieser Capitel sprechen, so sagt erstens Origenes, daß Markion beide Capitel nicht las. Weggeschnitten kann er sie nicht haben, da auch Epiphanius, der seine Textcorruptionen rügt, von dieser schweigt. Ferner Euthalius läßt in seinem Elenchus capitulorum das sechszehnte Capitel aus. Endlich Tertullian citirt die Stelle Cap. 14. V. 10. mit der Formel in clausula epistolae. Was die inneren Gründe anbetrifft, so muß man gestehen, daß Cap. XV. Dinge enthält, welche gar nicht zum Vorhergegangenen passen, indem P. bloß von seinen persönlichen Schicksalen redet. Cap. XVI. aber enthält mannigfaltige Unwahrscheinlichkeiten, wenn man es nach der gewöhnlichen Ansicht betrachtet. Es werden darin Personen begrüßt, deren Daseyn in Rom nicht erweislich oder auch unwahrscheinlich ist. Es werden Versammlungen im Hause des Aquilas erwähnt, und daneben noch im Hause der V. 14. und 15. erwähnten Personen. Drei verschiedene Versammlungshäuser möchten wohl aber damals noch nicht in der römischen Gemeinde existirt haben. Auch dürfte man wohl kaum berechtigt seyn, in Rom solche Irrlehrer zu erwarten, wie Paulus V. 17. sie schildert. Nach alle dem ist es am wahrscheinlichsten, daß P. den ganzen Brief an die Römer Christen mitgab, die von Corinth nach Rom abreisten, daß er ihnen aber auftrug, vorher auf verschiedenen Stationen verschiedene Christen zu besuchen, deren Namen er ihnen in einem Verzeichnisse aufschrieb, welches wir eben in unserm 16ten Cap. erblicken. Und zwar, da sie zuerst nach Kenchreä kamen, wies er sie zuerst an die Phöbe, welche er der Unterstützung der Reisenden (!) empfahl, sodann in Ephesus an Aquilas und Priscilla u. s. w. Cap. XV. war von Paulus nicht an die Römer geschrieben, sondern eine Art

Privatnachricht, welche von den abreisenden Brüdern allen denen, bei welchen sie besuchten, mitgetheilt werden sollte." Das Gezwungene und Unnatürliche in dieser Semlerischen Hypothese fällt so in die Augen, daß sie kaum eine Widerlegung verdient. Wer wird, wenn er Cap. 15, V. 15. und 23. erwägt und mit dem letzteren Verse Cap. 1, V. 13. vergleicht, wähnen können, das 15te Cap. sei an Andere geschrieben als der übrige Brief? Wer möchte sich entschließen, in Cap. 16, 1. ἵνα αὐτὴν προσδέξασθε zu erklären „damit ihr sie in ihrem Amte als Diakonissin unterstützet." ? Die sogenannten innern Gründe, welche Semler für sich anführt, sind gewaltsam herbeigezogen, die äußeren bedeutungslos. Clausula bei Tertullian kann gar nichts beweisen, da auch wir das 14te Cap. des Briefes an die Römer, zumal wenn wir aus dem Gedächtniß anführen, Ende des Briefes nennen würden. Euthalius liefert allerdings keine Inhaltsangabe von Cap. XVI., aber bloß deswegen, weil es um der vielen Namen willen nicht öffentlich vorgelesen wurde, daß er es aber kannte, wird daraus offenbar, daß er die Verse desselben, bei Angabe der Verse des ganzen Briefes, mitzählt. Endlich was Markion betrifft, so sagt uns Origenes nicht, daß er das 15te und 16te Cap. geradezu verworfen habe, sondern daß er es abgetrennt (ab eo ubi scriptum est: *quod non ex fide est, peccatum est* [Cap. 14, 23.] usque ad finem cuncta dissecuit), weil es nämlich einen besonderen Zusatz enthielt.

Bei unbefangener Betrachtung ergiebt sich demnach als das Wahrscheinlichste, daß P. bei Cap. 14, 23. den Brief schließen wollte und daher auch jene Schlußformel hinzufügte, welche wir Cap. 16, 25. ff. lesen, daß ihm aber beifiel, noch einmal den schon behandelten Gegenstand den Römern ans Herz zu legen, und darum noch Cap. XV. hinzufügte. Einen ähnlicherweise beabsichtigten Schluß, an den sich aber doch die Wiederaufnahme des Gegenstandes anknüpft, bemerken wir Gal. 6, 12.

VIII.

VIII.

Die vorzüglichsten Ausleger des Briefes an die Römer.

Origenes (st. 253.). Commentarius in ep. ad Rom., ed. de la Rue, T. IV. Dieser Commentar ist nur noch in einer lateinischen Uebersetzung des Rufinus vorhanden, welcher, obwohl schon zu seiner Zeit das Werk des Origenes nicht mehr vollständig da war, doch das davon Vorhandene noch mehr zusammenzog, Mehreres aber, was ihm zu kurz dünkte, erweiterte und mit seinem Eigenen versetzte. Theils aus diesem Grunde, theils wegen der Willkührlichkeit des Origenes in der Auslegung hat der Commentar nur geringen Werth, aber doch Werth, insofern der von Auctoritätsglauben freie Geist des großen Kirchenlehrers eben durch diese Freisinnigkeit zuweilen das Wahre in der Erklärung trifft.

Chrysostomus (st. 407.). Homiliae XXXII. in ep. ad Rom. im 9ten Bande der Ausgabe von Montf. Von verschiedenen Seiten aus beurtheilt sind diese Homilien meisterhaft, namentlich wegen der trefflichen exegetischen Psychologie, mit der Chrysostomus die Falten des Gemüthes Pauli auseinanderzulegen weiß, sodann wegen der gesunden hermeneutischen Principien der grammatisch-historischen Interpretation, endlich wegen des lebendigen evangelischen Sinnes, der fast überall sichtbar ist.

Augustinus (st. 430.). Von ihm besitzen wir eine doppelte Arbeit über den Brief an die Römer. Zuerst seine inchoata expositio ep. ad Rom., sodann seine expositio quarundam propositionum ex ep. ad Rom. Beide finden sich im 3ten Bande der Bened. Ausg. Die erstere Arbeit umfaßt bloß C. 1, V. 1—7. Sie ist viel zu weitläufig angelegt und voll unnützer Fragen und Abschweifungen. Die letztere Arbeit enthält nur Erläuterung einzelner schwieriger Stellen. In dieser findet sich manche schöne Probe von Augustins dogmatischem Tiefsinne und christlicher Einsicht.

Pelagius (st. nach 417.). Von ihm haben wir einen Commentar über den Brief an die Römer, welcher gewöhnlich dem Hieronymus zugeschrieben wird, und daher sich in dessen Werken findet, ed. Vall. T. XI., ed. Mart. T. V. Doch gehört derselbe, wie namentlich von Gerh. Joh. Vossius erwiesen ist, dem Pelagius an. In der Gestalt indeß, in welcher wir ihn jetzt besitzen, ist er überarbeitet von Cassiodorus, der ihn sehr verstümmelte, was ihm falsch dünkte, hinwegließ, anderes hinzusetzte, so willkührlich und ungenau, daß zuweilen sogar entgegengesetzte Meinungen darin neben einander vorkommen. Die pelagianische Auffassung des Sinnes raubt den paulinischen Aussprüchen gewöhnlich ihre wahre Bedeutung und verflacht sie. Indeß ist der Commentar zu benutzen, da er zuweilen selbstständige und gute Erklärungen giebt.

Hilarius. Wir besitzen unter dem Namen des Ambrosius einen Commentar über die 13 paulinischen Briefe, welcher aber so allgemein als unächt anerkannt ist, daß er unter dem Namen Ambrosiaster angeführt zu werden pflegt. Wem er zuzuschreiben sei, ist ungewiß. Augustin (c. duas epp. Pelag. l. IV. c. 7.) führt eine Stelle daraus an unter dem Namen des „heiligen Hilarius." Hilarius heißt demnach der Verfasser zuversichtlich, welcher Hilarius es sei, ist aber gänzlich ungewiß, der bekannte von Pictavium scheint es eben so wenig zu seyn, als der Luciferianische Diacon zu Rom. Der Commentar hat manche unnatürliche Erklärungen, aber auch manche wohl gelungene, und überhaupt viel Eigenthümliches in der Auslegung.

Theodoret (st. nach 450.). Sein Commentar zum Brief an die Römer findet sich im 3ten Bande der Halleschen Ausgabe. Er ist ausgezeichnet durch klare grammatische Interpretation, auf den innern Gehalt der Lehre läßt er sich nicht ein und steht dem Chrys. an Geistestiefe und lebendig christlicher Einsicht nach.

Oekumenius (im 10ten Jahrh.). Comm. in epp. Paull., Parisiis 1631. Er excerpirt Chrysost., Photius, Basilius u. a. Diese Excerpte sind äußerst schätzbar, treffliche Proben der grammat.-hist. Interpretation. Zuweilen fügt er seine eigene Auslegung bei, die auch von gutem Urtheil zeugt.

Theophylactus (im 11ten Jahrh.). Comm. in epp. Pauli., Londini 1630. Er zieht gewöhnlich bloß Chrysostomus aus.

Hugo a Sto Victore (st. 1141.). Von ihm haben wir einen kurzen Aufsatz: Schedulae in ep. ad Rom. in Opp., Venetiae 1588. Es finden sich darin einige sehr schön und tief gedachte Bemerkungen.

Thomas von Aquino (st. 1274.). Von ihm haben wir Commentarii in epp. Pauli, Antw. 1591. Gründliche grammatisch-historische Interpretation kann man hierin gar nicht suchen. Wohl aber enthalten diese Commentare tiefsinnige Auffassungen und Entwickelungen einzelner paulinisch-christlicher Ideen. — Ein glänzendes Urtheil über die Talente des Verf. s. in Erasm. annot. ad Rom. 1, 2.

Erasmus (st. 1536.). Von ihm haben wir eine Paraphrase zum Briefe an die Römer, zuletzt abgedruckt in Er. Paraphr. ed. Augustin, Berlin 1777. 3 Theile, und außerdem Anmerkungen, welche sich finden in den Criticis sacris, T. VII. Die Paraphrase ist ausgezeichnet durch den eleganten römischen Styl, und oft auch durch gute Auffassung des Zusammenhanges, allein das Tiefere, eigenthümlich Christliche, ist oft verallgemeinert, und — was im Römerbrief besonders schädlich — der Gegensatz von Werken und freier Gnade nicht verstanden. Die Anmerkungen sind meist kritisch, mehrere aber geben gute Hinweise zur grammatischen Interpretation.

Luther (st. 1546.). Er hat den Brief an die Römer nicht ausgelegt, trefflich aber ist seine Vorrede dazu. Sie athmet den paulinischen Geist. S. Walch's Ausg., B. XIV. S. 109.

Calvin (st. 1564.). Seine Auslegung des Römerbriefs steht in seinen Werken, ed. Amstel. T. VII. und in der besonderen Ausg. des Comm. zu den Briefen, Genevae 1565. Hier vereint sich römischer Styl, gründliche grammatisch-historische Auslegung, Tiefsinn und lebendiges Christenthum.

Melanchthon (st. 1560.) Man hat von ihm zwei Bearbeitungen einer Auslegung dieses Briefes, von denen die eine im Jahre 1522. zuerst erschien unter dem Titel: adnotationes, die andere vom Jahre 1532. unter dem Titel commentarii. Es entstanden aus diesen Vorlesungen nachmals seine loci. Melanchthon liefert nur Scholien, und zwar sind diese mehr dogmatisch als exegetisch, beziehen sich daher auch meist nur auf dogmatische Stellen; das Vorzügliche an ihnen ist die herrliche Entwickelung der Wichtigkeit und Natur der Lehre von der freien Gnade ohne Verdienst der Werke. Von Melanchthons Vorliebe für den Brief an die Römer schreibt ein Zeitgenosse Mylius, Chronol. script. Mel., Gorlic. 1582.: in theologicis observavi, plurimum eum fuisse occupatum in explicanda clave et methodo universae scripturae, id est epistola scripta ad Romanos, quam solebat vocare lumen propheticarum concionum. Huius epistolae doctrinam ut penitus imbiberet et instar architecti totam aedificii formam in animo inclusam haberet et certam, perspicuam ac simplicem sententiam investigaret, omnium eam saepissime prae caeteris N. T. libris publice enarravit et commentariis illustravit; iuvenis etiam aliquoties ut Demosthenes Thucydidem descripsisse dicitur.

Zwingli (st. 1531.). Von ihm sind kurze Scholien, wie die Melanchthons vorhanden, welche meist Proben ungekünstelter treffender Auslegung geben, aber auch sonst nichts Auszeichnendes haben. Sie finden sich in Opp., Tiguri 1581. T. III.

Beza (st. 1605.). Novum Testamentum, 1598. Seine Anmerkungen sind in sprachlicher Rücksicht schätzbar; zuweilen auch tiefe Blicke in den Sinn des Einzelnen und in den Zusammenhang, aber nicht ganz so reich an Tiefsinn und evangelischem Geiste, wie Calvin.

Bugenhagen. Ioh. Pomerani in ep. ad Rom., Haganoae 1521. Mehr asketisch und dogmatisch, als exegetisch. Es ist ein Collegienheft, von Moibanus nachgeschrieben.

Bucer (st. 1551.). Metaphrases et enarrationes epp. Paull. T. I., Argentorati 1536. Viel exegetisches Talent; sehr

ungekünstelte natürliche Auslegung; freie und eigenthümliche, zuweilen geistreiche, Ansichten.

Hunnius (st. 1603.). Expositio ep. ad Rom., Marp. 1587. Die Exegese streng-lutherisch, ohne Eigenthümlichkeit.

Justinian. Explanationes in omnes epp. Pauli, Lugd. 1612. Nicht ohne exegetisches Talent; große und gründliche patristische Gelehrsamkeit.

Cornelius a Lapide (st. 1637.). Comment. in omnes epp. Pauli, Antw. 1614. Einige patristische Anführungen sind brauchbar. Hie und da auch eine eigenthümliche Auffassung, doch nur spärlich.

Balduin. Comment. in omnes epp. Pauli, Frankf. 1644, Der Commentar zum Brief an die Römer erschien zuerst einzeln 1611. Die Auslegung ist gelehrt und orthodox-lutherisch, aber doch nicht ohne Eigenthümlichkeit der Auffassung.

Grotius (st. 1645.). Comm. in Nov. Test. Parisiis 1644. 2 Voll. Der Commentar zu den Briefen steht dem zu den Evangelien weit nach. Zwar auch hier gute schätzbare philologische, geschichtliche, antiquarische Kenntnisse, öfter scharfsinniges Urtheil, aber Mangel an Erkenntniß der paulinisch-christlichen Heilslehre, Mangel an Einsicht in den paulinischen Unterschied von Gesetz und Gnade, pelagianische Ansicht von der Beschaffenheit der menschlichen Natur, und darum häufig matte, häufig ganz verkehrte Exegese.

Coccejus (st. 1669.), Sein Commentar zum Brief an die Römer steht im 5ten Bande seiner Opp. omnia. Er ist zu dogmatisch, nur selten von grammatisch-historischer Seite brauchbar.

Calov (st. 1688.). Biblia illustrata, 1672. 4 Bde. Im vierten Bande die paulinischen Briefe. Er schickt voran den Commentar des Grotius, und läßt sodann Stelle für Stelle die Widerlegung desselben folgen, an welche er noch seine eigenen Bemerkungen anknüpft. Grotius wird oft mit völligem Recht bestritten, allein statt der einfach biblischen Erklärung tritt eine starr lutherische an die Stelle. Für die Geschichte der Exegese brauchbare Notizen.

Critici sacri. Eine Sammlung verschiedener schätzbarer, größtentheils grammatisch-historischer Exegeten. Diese Samm-

lung über das A. und N. T. erschien 1698. in Amsterdam in 9 Bänden. Die paulinischen Briefe sind im VIIten Bande erklärt. Die Erklärer sind: Valla, Revius, Erasmus, Vatablus, Castalio, Clarius, Zegerus, Drusius, Casaubonus, Gualtrerius, Cameronius, Jacob und Ludwig Capellus, Grotius. Am schätzbarsten unter den Bemerkungen dieser Männer sind die von Erasmus, Grotius, Clarius, Cameronius, Jacobus Capellus.

Seb. Schmidt. Wir besitzen von ihm Comm. in ep. ad Rom., Hamb. 1644. Die Auslegung des Römerbriefs geht nur bis Cap. 6. Die Erklärung ist nach der Art jener Zeit logisch-zersplitternd und polemisch-dogmatisch-spitzfindig. Doch trägt diese Methode dazu bei, manchen Gegenstand in hellerem Lichte zu sehen. Der Commentar ist einer der besseren in dieser Manier, und außerdem durch Gelehrsamkeit ausgezeichnet.

Limborch (st. 1712.). Comm. in acta Apost., ep. ad Rom. et Hebr., Roterd. 1711. Exegetisches Talent, eine gewisse Unbefangenheit, aber auch zuweilen die Seichtigkeit, welche sich nicht selten bei den Arminianern findet; Mangel an philologischer Begründung.

Alph. Turretin (st. 1737.). Praelectiones in ep. ad Rom., Lausannae. Großes exegetisches Talent; ungekünstelte, natürliche, freie Auslegung; Mangel an philologischer Begründung.

Siegm. Jac. Baumgarten (st. 1757.). Er schrieb: Auslegung des Briefes an die Römer, Halle 1747. Am meisten ist darin der Mangel an philologischen Kenntnissen bemerkbar. Das einzige Schätzbare ist, daß die ins Unsägliche spaltende, tabellarische Methode auch hier manches zur Fassung deutlicherer Begriffe beiträgt.

Bengel (st. 1752.). Gnomon Novi Testamenti, 2te Ausg. 1759. Scharfsinnige und geistvolle neben manchen nichtssagenden Bemerkungen. Hie und da treffende Nachweisung des Gedankenganges.

Joh. Bened. Carpzov (st. 1803). Stricturae sacrae in ep. ad Rom., 2te Ausgabe, 1758. Brauchbare Beiträge aus Philo.

Wolf (st. 1759.). Curae philologicae, Basel 1737. Der Brief an die Römer ist im 3ten Bande. Brauchbare philologische und antiquarische Bemerkungen neben vielem verlegenen Stoffe.

Heumann (st. 1764.). Sein Commentar über den Brief an die Römer findet sich im 7ten Bande seiner Erklärung des N. T. Er hat einen guten Sammlerfleiß, zuweilen gesundes, öfter verschrobenes Urtheil, manches Eigenthümliche; am meisten fehlen ihm philologische Kenntnisse.

Chr. Schmid (st. 1778.). Adnott. in ep. ad R., Lips. 1777. Gesundes und unbefangenes Urtheil nebst guten sprachlichen Kenntnissen zeichnen diesen Commentar aus; doch ist er nicht ausgedehnt genug.

Koppe (st. 1791.). Sein Commentar zum Brief an die Römer, der zuerst erschien 1783., wurde aufs Neue herausgegeben von Ammon im Jahre 1806, zuletzt 1824. Meistens ungezwungene Interpretation, doch ruht sie nicht immer auf gründlicher Forschung. Verkennung des paulinischen Geistes und Mißverstand der tieferen paulinisch-christlichen Lehren.

Joh. Fr. Flatt, Vorlesungen über den Brief an die Römer, Tüb. 1825. Gute Kenntniß der Exegeten der letzten Decennien des 18ten und des ersten des 19ten Jahrhunderts, aber Mangel an genauer philologischer Begründung und an tieferem Eingehen in die dogmatischen Ideen.

Nächst diesen eigentlichen Commentaren sind zu benutzen die mannigfachen Observationes und Annotationes. Die ertragreichsten für den Brief an die Römer sind: Stephan de Brais, Analysis Paraphrastica ep. ad Rom. cum eius notis, curante Venema, qui suas obss. adiecit, Leov. 1735. Venemas Anm. sind in philologischer Rücksicht sehr schätzbar. — Schöttgen, Horae Talmudicae, T. II. Er liefert manche lehrreiche Rabb. Parallelen. — Elsner, Observatt. sacrae, Traj. ad Rh. 1720—28. T. II. und Krebs, Observatt. sacrae, Bresl. 1755. T. II. liefern schätzbare philologische Beiträge aus verschiedenen Profanscrr. — Bauer, Philologia Thucydideo-Paulina, Halle 1773. liefert gute Bemerkungen aus Thukydides. — Ra-

phelii, Annott. philol. in N. T. ex Xenophonte, Polyb., Arrian.; Herod., Lugd. Bat. 1747. 2 B. Eine sehr reichhaltige philologische Sammlung. — Weniger ertragreich sind: Krebs, Observatt. e Iosepho. Lösner, Observatt. e Philone. Palairet, Observatt. phil. in N. T. Münthe, Observatt. e Diodoro Siculo. Keuchen, Observatt. in N. T. De Prado Observv. et Annott. in N. T. Ernesti, Anmerkungen zum N. T. u. a.

Als Einleitung zum Brief an die Römer ist die vortreffliche, mit großer Gründlichkeit abgefaßte, Schrift zu benutzen: Joh. Jac. Rambach, introductio Historico Theologica in Ep. Pauli ad Rom., Halae 1730. — Die dogmatischen Ideen der paulinischen Briefe und darunter auch des Römerbriefs entwickelt Usteri, Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs, Zürich 1824. In dem ersten Theile dieser Schrift findet sich eine treffliche Entwickelung der Idee des *νομος*, und des Gegensatzes desselben zum *πνεῦμα*. In den andern Theilen folgt er seinem großen Lehrer Schleiermacher nicht bloß in geistvoller dogmatischer Auffassung, sondern auch in der künstlichen Exegese, deren sich dieser zuweilen schuldig macht.

Capitel I.

Inhalt.

Nach der Begrüßung versichert der Apostel die Römer seiner Liebe, und sagt ihnen, wie er sich schon oft vorgenommen, auch nach Rom zu kommen, um dort das Evangelium zu predigen, denn dieses Evangelium bedürfen alle Menschen auf gleiche Weise. Zunächst die Heiden, insofern ihnen Gottes Strafgerechtigkeit drohe, weil sie gegen die Aussprüche der Offenbarung Gottes in ihrem Innern, die wahre Beschaffenheit Gottes verläugnet hätten, und sodann durch diese Verblendung ihres Gottesbewußtseyns zugleich in die gräulichsten Laster versunken seien.

Theile.

1) Begrüßung, V. 1—8. 2) Eingang, V. 8—16. 3) Thesis, V. 16. u. 17. 4) Ausführung der Thesis in Bezug auf die Heiden, und zwar von Seiten ihrer aus praktischer Verderbtheit entstandenen theoretischen Verirrung, V. 18—24. 5) Ausführung der Thesis in Bezug auf die Heiden, und zwar von Seiten ihrer aus den theor. Verirrungen entstandenen praktischen Verderbniß, V. 24—32.

Erster Theil: Begrüßung, V. 1—8.

V. 1. Der Apostel, der überhaupt so lebendig von dem Gedanken durchdrungen ist, welche große Auszeichnung Gott ihm durch die außerordentliche Berufung zum Verkündiger des Evangeliums hatte zu Theil werden lassen, kann sich nicht enthalten, alle seine Sendschreiben mit einer Beziehung hierauf zu beginnen, welche natürlich bei den Lesern den Eindruck des Briefes erhöhen mußte.

Παῦλος. Der Apostel hieß eigentlich Saul. Er führte aber neben diesem jüdischen Namen noch einen römischen Bürgernamen. So hatten mehrere Juden, die unter den Römern lebten, neben den hebraisirenden, römische Namen, Dostai: Dositheus, Tarphon: Trypho, und Juden, die unter den Griechen lebten, griechische, so Jesus: Jason, Jojakim: Alkimos. Diese römischen und griechischen Namen hatten dann im Laute gewöhnlich Aehnlichkeit mit den jüdischen, so auch Paulus mit Saulus. Dies ist die ungezwungenste Art, die Entstehung des doppelten Namens Pauli zu erklären, welche Erklärung schon namhaft macht Origenes, praef. ad comm. ad Rom. —— *δοῦλος* kommt, mit dem Namen Gottes verbunden, im A. und N. B. in doppelter Bedeutung vor. Es bezeichnet dort alle frommen Israeliten, hier alle Christen im allgemeinen, z. B. Ps. 113, 1. Eph. 6, 6., insofern der wahre Gottesverehrer stets sich in seiner Abhängigkeit von Gott fühlen soll. Indeß findet sich im N. B. diese Benennung in diesem Sinne seltner, da im N. B. weniger das Gefühl der Unterthänigkeit, als das der Liebe herrschen soll. Oefter werden die Christen Kinder Gottes genannt, und Christus selbst nannte seine Jünger statt Diener: Freunde Joh. 15, 15. Außerdem werden aber auch im A. B. die außerordentlichen Gesandten Gottes: Diener Gottes genannt עֶבֶד יְהוָֹה 5 Mos. 34, 5. Jos. 1, 1. Nehem. 10, 29. und im N. B. haben denselben Namen die außerordentlichen Beamten der Kirche Christi, Gal. 1, 10. Jac. 1, 1. Col. 4, 12. In dieser Bedeutung steht es auch hier. —— *κλητος*, Mel.: Necessaria causa est, cur officii mentionem faciat, ut ecclesia sciat doctrinae Pauli credendum esse. *καλεω*, wie קָרָא erwählen, erkiesen. Die Berufung, Erkiesung Pauli wird erzählt Apg. 26, 17. Bei Paulus umfaßt das *καλεῖν* immer sowohl die äußere Berufung zum Glauben durch Fügungen und Umstände, als auch die innerliche durch Erregungen des göttlichen Geistes. Erasm.: haec vox peculiaris est Paulo, cui studium est omnibus adimere fiduciam operum humanorum, totamque gloriam transferre ad vocantem Deum, cui vocanti qui auscultat salvus est. Theophyl.: *ταπεινοφροσυνης το ῥημα, δεικνυσι γαρ ὁτι ουκ αυτος ζητησας εὑρεν, ἀλλα κληθεις παρεγενετο.* —— *ἀφωρισμενος*, ist Epexegesis. Orig. secundum id quod

in eo praevidet aut eligit Deus, aut apostolus quisque vocatur, aut propheta. So spricht Gott zum Propheten Jeremia, C. 1, 5.: „Ich habe dich erkannt, ehe denn ich dich im Mutterleibe bereitete; und sonderte dich aus, ehe denn du von der Mutter geboren wurdest und stellte dich zum Propheten unter die Völker." Aehnlich sagt Paulus von sich selbst Gal. 1, 15. Ἀφωρισμενος erklärt Hesychius: ἐκλελεγμενος, διακεκριμενος. In dieser Bedeutung auch. Apg. 13, 2.; ursprünglich nicht bestimmen, sondern absondern. —— εὐαγγελιον per meton. von der Verkündigung der Lehre, welche ebenfalls unter εὐαγγελιον verstanden wird 1 Cor. 4, 15. 9, 14. So steht V. 5. εἰς ὑπακοην πιστεως für εἰς το ὑπακουειν τῇ πιστει παντα τα ἐθνη. —— Θεοῦ. Falsch nimmt es Chrysost. als Gen. objecti „das Ev. von Gott" weil die Heiden Gott nicht als den einigen erkannt hätten. Das Object folgt erst V. 3. Es ist hier Gen. subj. Theophyl. erklärt es richtig: ὡς δωρηθεν παρα τοῦ Θεοῦ. Der Sohn gründet die ganze Heilsanstalt auf Erden, der aber, welcher den Sohn sendet, ist der Vater, darum wird auf ihn die ganze Heilsökonomie zurückgeführt.

V. 2. An den Gedanken, daß er ausgesendet sei zur Verkündigung einer neuen Lehre, schließt sich dem Apostel der Gedanke, daß sie doch auch nicht ganz neu sei, daß sie nicht unvorbereitet in die Welt getreten. Theophyl. ἐπειδη ὡς καινον διεβαλον το κηρυγμα, δεικνυσιν αὐτο πρεσβυτερον ὀν τῶν Ἑλληνων. Auf gleiche Weise beruft sich Paulus vor Festus darauf, er sei kein Neuerer (Apostelg. 26, 22.), seine Heilsbotschaft sei nichts anders, als was alle Propheten verheißen. Es hatte sich von den Juden aus um diese Zeit auch zu den Heiden das Gerücht verbreitet, es werde bald der lang von Israel ersehnte König kommen und sich den Erdkreis unterwerfen. Tacitus schreibt davon Hist. l. V. c. 13.: pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret oriens, profectique Iudaea rerum potirentur. Eben so Suetonius in Vespas. c. 4.: percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur. Wie mußten nun die Heiden wenn nicht freudig doch wißbegierig und aufmerksam werden, wenn sie vernahmen, in Judäa ständen jetzt Männer auf, welche die Ankunft je-

nes lang erwarteten Königs laut verkündeten und für ihn ihr Leben ließen. —— προεπηγγειλατο. Zugleich mit dem Falle des Urmenschen war in dem sogenannten Protevangelium die Verheißung eines Wiederherstellers gegeben 1 Mos. 3, 15. Die heiligen Menschen der alten Welt stärkten sich an der Aussicht auf diese Zeit der Herstellung, und je näher die Zeit der Ankunft des Verkündeten rückte, desto klarer wurden die Hindeutungen der Weissagenden, bis auf Sacharja 9, 9. 11, 13. und den letzten, den Propheten Maleachi, mit dem der alte Bund sich schließt. Sein letzter Ausspruch C. 3, 1. knüpft sich an Marci 1, 2., den Beginn der neuen Oekonomie. —— ἐν ταῖς γραφαῖς ἁ. der Plural neben dem gewöhnlicheren ἡ γραφη, wie auch bei den Vätern αἱ κυριακαι γραφαι. Erasm.: promissus fuit non a quovis sed ab ipso Deo, nec per quosvis, sed per prophetas suos h. e. veros ac divinos, nec id quibuslibet instrumentis sed in scripturis sacris.

V. 3. Hier folgt der Inhalt der frohen Botschaft. Sie handelt vom Sohne Gottes und dessen Würde. —— περι του̃ υἱου̃. Es ist die Frage, woran dieses περι sich anschließe, ob an προεπηγγειλατο im zweiten Verse, oder an εὐαγγ. Θ. im ersten? Schon Chrys. bemerkt Schwierigkeit in der gehörigen Aneinanderordnung der einzelnen Sätze, er sagt: ἀσαφες το εἰρημενον ὑπο τῆς τῶν λεξεων πλοκῆς γεγονε. Die neueren Ausleger machen zwei oder drei Parenthesen. Fast alle stimmen darin überein, V. 2. in Klammer zu schließen. Ferner machen sie eine zweite Parenthese von του̃ γενομενου an bis νεκρῶν und einige noch eine dritte aus den Worten Ἰ. Χ. τ. κ. ἡ. Die beiden letzten sind ganz unnöthig, zulässig wäre noch die erste, indem alsdann das περι sich genauer an εὐαγγ. anschließen könnte, als es sich sonst an προεπ. schließt, allein es ist auch diese Parenthese zu verwerfen, denn die Alten bedienten sich überhaupt der Einschließungen sehr selten, die Hebräer noch seltner, am wenigsten Paulus, den schon die Gluth seiner Rede nicht leicht dazu kommen ließ, geschweige daß er, wie Heumann meint, bei abermaligem Durchsehen des Briefes diese 3 Sätze noch eingeschoben habe. Demzufolge knüpfen wir περι an προεπηγγειλατο.

V. 3. 4. του̃ γενομενου — κυριου ἡμῶν. Wir finden hier eine große Häufung von beigeordneten Sätzen, wie of-

ter in den paulinischen Schriften. Wir bemerken in Bezug auf dieselben folgendes: Des Apostels Denkweise und daher auch Redeweise ist am treffendsten mit einem Wogengedränge zu vergleichen, wo in immer höherem Aufschwunge eine Welle sich dicht an die andere drängt. Wie es bei lebendigen Männern immer der Fall ist, will er den Eindruck jedes seiner Worte stets durch neue beigeordnete Ausführungen oder Nebenbestimmungen erhöhen. (Vergl. besonders den Anfang des Br. an die Eph.). So auch hier. V. 1. genügte es ihm nicht, das Evangelium als die neue fröhliche Botschaft geschildert zu haben, er mußte durch Zusetzung von V. 2. es auch als die längst ersehnte schildern. Jetzt genügt es ihm nicht, den Sohn Gottes ohne Weiteres zu nennen, es stellt sich ihm dabei der ganze Inhalt dieser Würde vor, den er im Gegensatze zu den Judaisten, die eine so hohe Würde des Erlösers nicht anerkennen wollten, entwickelt. Treffend Wolle in Comm. de parenthesi sacra, p. 68.: hic vides sanctissimum *παθος* Pauli, sigillatim affectum erga Iesum Christum ardentissimum, quo divinum eius pectus ita abundavit, ut suavissimi huius servatoris mentionem iniiciens sibi temperare non posset, quominus summam eius personam maximis in coelum laudibus extolleret. — Sobald Paulus den Namen Christi erwähnt, stellt sich ihm sogleich der ganze Inhalt dieses Begriffs vor. Er schildert ihn als den königlichen Sohn Davids — doch auch die Judaisten erkannten ihn als solchen an — P. kennt ihn nicht mehr *κατα σαρκα* (2 Cor. 5, 16.), ihm schwebt er stets als der Verherrlichte vor, daher setzt er sogleich hinzu, daß er, dieser Davidssohn, noch erhabenerer Natur ist, daß er als *υἱος θεοῦ* manifestirt worden. Es findet demnach eine Steigerung statt, wie sie dem Apostel so gewöhnlich sind, durch ein *οὐ μονον δε* Röm. 5, 3, 11. 8, 23., oder *μᾶλλον δε* Röm. 8, 34. (Aeltere Exegeten, welche die dogmatisch entwickelte Ansicht von der göttlichen und menschlichen Natur Christi in diese Worte des Apostels legen, nehmen auch nicht eine Steigerung, sondern einen bestimmten Gegensatz zwischen dem Satz *γενομενου* und dem *ὁρισθεντος* an). Die Steigerung besteht nun darin, daß Christus, der *κατα σαρκα* ein königlicher, davidischer Sprößling ist, auch als einer höheren Dignität theilhaftig offenbar worden ist. — *Σαρξ* bezeichnet bei Paulus im Allgemeinen die menschliche Natur in ihrer gewöhnlichen irdischen

Beschaffenheit, also mit dem Nebenbegriff der Schwäche. (S. die weitere Entwickelung dieses Begriffs zu C. 7, 14.). Von Christo gebraucht, bezeichnet es alsdann alles, was er mit allen übrigen Menschen gemein hatte, 1 Tim. 3, 16. 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7. vgl. Hebr. 2, 14. Im Gegensatz dazu steht dann das, was von Seiten des Göttlichen in ihm war. — Ἐκ σπερμ. Δαυϊδ. Auch dies war schon eine Auszeichnung; selbst dieses auch von Judaisten ihm zugestandene Prädicat erhob ihn sehr. Allein P. will eine noch höhere Würde angeben. Er war auch υἱος Θεοῦ. Dieser Ausdruck bezeichnet zunächst im A. T. jeden, der in einem näheren, ausgezeichneten Verhältnisse zu Gott steht, an welchem sich entweder durch die äußere Auszeichnung, die er genießt, oder durch die innere reiche Aeußerung des Geistes eine besondere Würksamkeit Gottes offenbart. Daher führen diesen Namen himmlische Wesen 1 Mos. 6, 2. Hiob 1, 6., Obrigkeiten und Könige Ps. 82, 6. Ps. 2, 7., Menschen, welche nach Gottes Willen leben 5 Mos. 14, 1. 2 Sam. 7, 14. Diesen Namen hatte sich Christus selbst beigelegt, es ließen sich verschiedene Beziehungen dieses Prädicats denken, da der allgemeine Begriff — nämlich der eines näheren Verhältnisses zu Gott — weit war, und so scheint er denn auch von Christo und von den Aposteln in sehr verschiedenen Beziehungen gebraucht worden zu seyn, von denen gewöhnlich die eine die andere nicht ausschließt. Zuweilen tritt der Begriff eines theokratischen Königs, also der Messiasbegriff hervor, Matth. 26, 63. Luc. 4, 41. Joh. 1, 50. 6, 69. 10, 36. 11, 27. Matth. 16, 16. vgl. mit Luc. 9, 20. Matth. 27, 40. vgl. Luc. 23, 35. In diesen Fällen wird man sich aber hüten müssen, geradezu Messias zu übersetzen; wenngleich dies der Sinn des Worts ist, so bleibt doch auch hier die allgemeine Bedeutung: der von Gott Ausgezeichnete (ὁ ἐκλεκτος τ. Θεοῦ wie der Messias ebenfalls heißt), der Gott Nahe. Daher sind auch in diesen Fällen andere Beziehungen des Worts nicht geradezu ausgeschlossen, schon deswegen nicht, weil ja nach manchen jüdischen Theologen der Messias eine höhere, göttliche Natur haben sollte (s. zu 9, 5. und Comm. zum Ev. Joh. 1, 15.), was auch der Erlöser selbst andeutet Matth. 22, 43. Zuweilen bezieht sich das Wort auf die wunderbare Zeugung Christi durch unmittelbare, göttliche Thätigkeit Luc. 1, 35. vergl. 3, 38. Zuweilen scheint Christus sich diesen Namen überhaupt beizulegen wegen des höhe-

ren Verwandtschaftsverhältnisses, in welchem er zu Gott stand, in dem Bewußtseyn des unbeschränkten Seyns Gottes in ihm. Matth. 28, 19. 11, 27. und so öfter bei Johannes. Was nun Paulus betrifft, so scheint es, daß bei ihm die erste Beziehung vorgewaltet habe, so aber, daß er das Seyn Gottes in Christo ebenfalls durch dieses Wort mit ausdrücken wollte, in Uebereinstimmung mit den höheren Messiasansichten der jüdischen Theologen, die wir vorher berührten. — Ὁριζειν „abgränzen, bestimmen", daher „einsetzen, erklären", auch bei Classikern ὁριζειν τινα θεον. Daher hier Chrys. und Theod. richtig: ἀποδειχθεντος. „Derselbe, welcher κατα σαρκα bloß als Abkömmling Davids bekannt war, ist nun offenbar worden als Gottes Sohn" — wodurch? Die Antwort hierauf suchen die meisten Ausl. in ἐξ ἀναστ. νεκρῶν, welches aufzulösen in ἀναστασις ἐκ τ. νεκρῶν. Die Auferstehung Christi von den Todten, die Ueberwindung des Todes habe seine höhere Natur erwiesen. Dieses kann nun freilich die Auferstehung an sich nicht, indem ja auch Menschen, wie Lazarus, wieder belebt worden sind. Indeß verbindet sich dem Apostel mit der Auferstehung des Erlösers auch immer die Idee von seiner angetretenen Herrschaft über das Menschengeschlecht; die ἀναστασις bezeichnet ihm auch den ganzen Zeitraum der Verherrlichung seit der Auferstehung, seit der θανατος nicht mehr über ihn herrscht (s. C. 6, 10.); weshalb er auch die δικαιωσις der Menschen als Folge der ἀναστασις darstellt, C. 4, 25. Er macht daher die zwei Abschnitte des Lebens Christi, den, wo die ἀσθενεια herrschte und den, wo die δυναμις θεοῦ herrscht, 2 Cor. 13, 4. Müssen wir aber den Begriff der ἀναστασις hier so weitschichtig fassen, so geht diese Auffassung des ἐξ ἀναστασεως von selbst über in die andere von Theod. und Grot. gebilligte, daß ἐξ den Zeitraum anzeige (gleich ἀπο, Luc. 8, 27. Apg. 9, 33.). Dann wäre der Sinn: „er ist als Gottessohn offenbar worden, seit er, aus dem Grabe auferstanden, die göttliche Verherrlichung erlangt hat." — Wie verhält sich nun das ἐν δυναμει zu diesen Worten? Welchen Worten ist es zu subordiniren? Es steht adverbialisch בִּגְבוּרָה, Beza: potenter. Vergleichen wir namentlich die angeführte Stelle 2 Cor. 13, 4., so möchte man es mit υἱος θεοῦ verbinden „er ist als der mächtige, verherrlichte Gottessohn offenbart worden." Indeß kann man es auch mit dem Zeitwort ὁριζειν verbinden „er

ist auf eine herrliche Weise als Gottessohn manifestirt worden." — Es bleibt hier nur noch das κατα πν. ἁγιωσυνης übrig. Es scheint dem κατα σαρκα zu entsprechen. Dann bezeichnet es das Göttliche in Christo, das was nicht aus der gewöhnlichen, niedrigen, menschlichen Erscheinungsform abgeleitet werden kann. Das Göttliche in Christo wird öfter auf eine unbestimmtere Weise als ein Erfülltseyn mit dem πνεῦμα ἁγιον bezeichnet, Luc. 4, 1, 18. Joh. 3, 34. Apg. 10, 38. Vgl. πνεῦμα αἰωνιον, Hebr. 9, 14. „Vermöge des Göttlichen in ihm ist er nach der Ueberwindung des leiblichen Todes als Gottessohn offenbar worden." Wetstein erklärt dem Sinne nach passend den Gegensatz von κατα σ. und κατα πν. durch humilitas und maiestas. Sehr verfehlt Michaelis: „nach den Aussprüchen des h. G." Der Ausdruck πν. ἁγιωσυνης statt ἁγιον kann auffallen. Bengel will ἁγιοτης sanctitas, ἁγιωσυνὴ sanctimonia, ἁγιασμος sanctificatio unterscheiden. Dieser Unterschied ist aber willkührlich. Auch im Lat. ist zwischen sanctimonia und sanctitas durchaus kein Unterschied, s. Forcellini s. h. v.; im Griech. ist ἁγιωσυνη eben so gleich der ἁγιοτης wie ἀγαθωσυνη der ἀγαθοτης. Das Subst. im Genitivverhältnisse dient zur Umschreibung des Adjectivs wie im Hebr., so daß πν. ἁγιωσυνης gleich πν. ἁγιον. Den ungewöhnlicheren Ausdruck mag aber P. gewählt haben, weil der Leser bei πν. ἁγιον zu leicht an den gewöhnlichen Begriff der mitgetheilten Geistesgaben hätte denken können. — Es ist nur noch zu bemerken, daß Andere die Sätze anders ordnen. Chrys., Mel. coordiniren die drei Sätze κατα πν. αγ., ἐν δυν. und ἐξ ἀν. und finden darin drei Beweise für die Göttlichkeit Christi 1) durch die Macht, d. i. durch wunderbare Zeichen, 2) durch die Mittheilung des h. Geistes, 3) durch die Auferstehung — ist er als Gottessohn offenbart. Der Syr. coordinirt bloß ἐν δυν. und κατα πν. ἁγ. Doch, andere Gründe zu geschweigen, macht schon der Wechsel der Partikeln eine solche Coordination nicht sehr wahrscheinlich.

V. 5. Die Erwähnung der Verherrlichung des Erlösers führt den Apostel auf den Gedanken, was er selbst durch diesen verherrlichten Messias empfangen hat. Er hat überhaupt Gnadenerweise empfangen durch seine Bekehrung (1 Tim. 1, 13.) und Erleuchtung, insbesondere aber die Gnade zum Verkündiger des Worts berufen worden zu seyn. Im strengen Sinn genommen kann man daher

nicht

nicht mit Chrys., Grot. u. A. sagen, daß χαρις κ. ἀποστολη ein Hendiadyoin bilden, gleich χαρις τῆς ἀποστολῆς. Aug.: gratiam cum omnibus fidelibus accepit, apostolatum non cum omnibus. —— εἰς ὑπακοην κ. Der Apostel giebt Zweck und Ziel des Amtes an. Die πιστις kann objectiv oder subjectiv genommen werden. In objectiver Bedeutung ist es so viel wie εὐαγγελιον, die Glaubenslehre. So nimmt es schon Theodoret, so auch Beza, Bengel, Wolf u. a. dann ist eine Parallelstelle 2 Cor. 9, 13. ὑποταγη τῆς ὁμολογιας εἰς το εὐαγγελιον. Doch wäre es an dieser Stelle nicht unwahrscheinlich, daß P. πιστις im subj. Sinne genommen hätte und darunter verstanden die unmittelbar im Bewußtseyn sich aufdrängende Ueberzeugung, welcher die Erkenntniß des Menschen sich unterwirft. P. mag schon hier die Absicht haben, hervorzuheben, wie beim Menschen alles auf das subjective πιστευειν, das sich Hingeben an das Göttliche ankommt. Dann steht der Gen. subst. πιστεως hebraisirend statt des Adj. πιστικος oder πειθημων. So versteht es Chrys.: τῶν ἀποστόλων γαρ ἦν το περιεναι και κηρυττειν· το δε πειθειν τοῦ ἐνεργοῦντος ἐν αὐτοῖς θεοῦ, καθως και ὁ Λουκᾶς φησιν. ὁτι διηνοιξε την καρδιαν αὐτῶν και παλιν, οἷς ἦν διδομενον ἀκοῦσαι τον λογον τοῦ θεοῦ — οὐκ εἶπεν εἰς ζητησιν και κατασκευην, ἀλλ᾽ εἰς ὑπακοην· οὐδε γαρ ἐπεμφθημεν φησι συλλογιζεσθαι, ἀλλ᾽ ὁπερ ἐνεχειρισθῆμεν ἀποδοῦναι. Eben so Seb. Schmidt. —— ἐν πᾶσι τοῖς ἐ. verbindet Beza mit ἐλαβομεν, um die Härte der Construction zu vermeiden, welche entsteht, wenn wir es mit dem ohnehin concisen Satze εἰς ὑπακοην πιστεως verbinden. Indeß ist diese Härte doch wahrscheinlich; der Apostel kam zu dieser Construction mit ἐν, indem er sich lebendig dachte, wie dieser Glaube unter allen Völkern sich als ein Saame verbreitete, und setzte daher statt des Gen. παντων, den man erwartet hätte, das ἐν πᾶσιν: „damit bewürkt werde der Glaube ans Ev. unter allen Völkern" πᾶς ist wie das hebr. כֹּל: qualiscunque. Die Apostel heben oft begeistert hervor, wie durch die Predigt von Christo jede Scheidewand zwischen Volk und Volk gefallen sei, auch zwischen den verschiedensten Völkern. —— ὑπερ τοῦ ὀνοματος ἀυτοῦ. Woran ist dieser Zusatz zu schließen? Chrys. verbindet ihn unmittelbar mit πιστεως als den Gegen-

stand des Glaubens angebend, und nimmt ὑπερ in der Bedeutung von περι: οὐχ ἱνα την οὐσιαν αὐτοῦ περιεργαζωμεθα, ἀλλ' εἰς το ὀνομα αὐτοῦ πιστευσωμεν. Eben so Theophyl., Erasm., Ammon. Noch gewaltsamer ist es, ihn mit χαριν κ. ἀποστολην zu verbinden, wie Beza, Bengel, Limborch u. a. Letzterer übersetzt die Worte: ut nomen eius glorificetur. Das Einfachste und dem Genius des Hellenistischen Gemäßeste scheint, den Zusatz auf die Worte εἰς ὑπακοην πιστεως im Ganzen zurückzubeziehen, wie Castalio übersetzt: per quem gratiam sumus et apostolatum adepti, ut obediatur fidei ob eius nomen apud omnes gentes. Ὀνομα, שֵׁם, der Inhalt, der Inbegriff der Eigenschaften, daher emphatische Umschreibung der Person selbst. Daher: „damit durch die Verbreitung des Glaubens unter allen Völkern Christus verherrlicht werde." Durch den Blick auf alle Völker wird nun der Apostel zunächst auf die geführt, an welche er schreibt.

V. 6. ἐν οἱς. Chrys.: εἰγε τα παλαια περι ἐθνος ἐν ἐγιγνετο, αὐτη δε γην και θαλασσαν ἐπανεσπασατο. Hier bildet sich P. den Uebergang. Da mich Christus zum Heilsverkündiger für alle Völker berufen und gemacht hat, so liegt hierin auch meine Befugniß, mich an euch Römer zu wenden. —— κλητοι I. X., κλητος nach paulin. Sprachgebr. „der, welchem Gott äußerlich die Gelegenheit giebt, das Evangelium kennen zu lernen und den er zugleich innerlich durch seinen Geist dazu hinzieht." Da P. das καλεῖν sonst immer von der Thätigkeit des Vaters ableitet, auf den alle Heilsanstalten zurückgeführt werden, so ist es wahrscheinlich, daß hier der Gen. I. X. gleich sei προς Χον „die zu Christo hingeführt worden." Den Sinn des καλεῖν erklärt Chrys. schön in einer Stelle. (Hom. 49. T. VI. ed. Par. p. 666.): τι οὖν ἡμᾶς βουλεται διδαξαι (ὁ Παῦλος) δια τοῦ κλητον ἑαυτον καλεσαι; ὁτι οὐκ αὐτος τῷ δεσποτῃ προσῆλθε πρῶτος, ἀλλα κληθεις ὑπηκουσεν· οὐκ αὐτος ἐζητησε και εὑρεν ἀλλ' εὑρεθη πλανομενος· οὐκ αὐτος προς το φῶς ἀνεβλεψε πρῶτος, ἀλλα το φῶς τας οἰκειας ἀκτῖνας προς τας ὀψεις ἀφῆκε τας ἐκεινου, και τους ἐξω πηρωσας ὀφθαλμους τους ἐνδοθεν ἡνοιξε.

V. 7. Hier folgt die eigentliche Grußformel. — Alles, was dereinst der erhabne Geisterstaat der wiedergeborenen Christen auf

Erden von innerer geistiger Herrlichkeit offenbaren sollte, bildete Israel im Leiblichen vor. So hieß denn auch Israels Theokratie in Bezug auf seine äußerlichen vorbildenden Einrichtungen: ein priesterliches Königreich und ein heiliges Volk 2 Mos. 19, 6., es hieß: die Gemeinde des Herrn 5 Mos. 23, 1. Die Glieder dieser Gemeinde hießen: Kinder Gottes 5 Mos. 32, 19. Mit tieferer Bedeutung gingen dann alle diese Benennungen auf die unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen über. Vgl. zu 2 Mos. 19, 6: 1 Petr. 2, 9. zu 5 Mos. 23, 1. 1 Tim. 3, 15., zu 5 Mos. 32, 19. Phil. 2, 15. 1 Joh. 2, 1, 2, 10. 5, 2. Die Mitglieder dieser Gemeinde traten freilich befleckt in dieselbe, aber sie sollten nicht nur dem Namen nach „Heilige" seyn, der umwandelnde Geist Christi sollte würklich in ihnen das Bild des Erlösers verklären. August.: non ita intelligendum, tanquam ideo vocati sint, quia sancti erant, sed ideo sancti effecti quia vocati sunt. — ἀγαπητος Substant. Liebling, in der LXX. für ידיד, יָחִיד —— πᾶσι τοῖς οὖσι. Der Ausdruck ist weiter, als wenn P. nur gesagt hätte τῇ ἐκκλ. τῇ ἐν Ῥ. Wir sehen, daß er auch die gerade anwesenden Fremden mit inbegreift, die sich für die Zeit ihres Aufenthalts an die römische Gemeinde anschlossen, und deren war wohl stets eine große Zahl, da in der Hauptstadt immer viele Landschafts-Bewohner Geschäfte hatten. Griechen lebten so viele in Rom, daß es Juvenal graecam urbem nennt. —— χαρις κ. εἰρηνη. Ergänze ἐστω! χαρις das eigenthümliche Gnadengeschenk der evangelischen Lehre, welche, während andere Lehren erst in den Kampf führen und von ferne die Krone zeigen, erst krönet und kränzet und den so Ermuthigten in den Kampf führt. Εἰρηνη ist zwar die gewöhnliche hebr. Grußformel שָׁלוֹם und müßte alsdann nicht sowohl: „Friede" als „Heil" übersetzt werden, allein im N. T. scheint die griechische Bedeutung „Friede" vorzuherrschen auch wenn es Grußformel ist, wie dies schon seine Stellung neben χαρις bezeugt, und es scheint dabei eine Hinweisung auf die Aufhebung der Schuld durch Christum statt zu finden. In dieser Bedeutung scheint es schon Christus Joh. 20, 19. zu gebrauchen, s. den Comm. z. d. St. Chrys.: Ὢ προσηγοριας μυριας φερουσης ἀγαθα. τοῦτο και ὁ Χριστος τοῖς Ἀποστολοις εἰς τας οἰκιας εἰσιοῦσι πρῶτον ῥῆμα φασκειν ἐπεταττε. δια τοῦτο και ὁ Παῦλος πανταχοῦ προοιμιαζεται ἀπο τῆς χαριτος

και τῆς ειρηνης. ουδε γαρ μικρον ὁ Χριστος κατελυσε πολεμον αλλα ποικιλον κ. παντοδαπον κ. χρονιον, κ. τοῦτον ουκ εκ τῶν ἡμετερων πονων, ἀλλα δια τῆς αὐτοῦ χαριτος, επει οὐν ἡ μεν ἀγαπη την χαριν, ἡ δε χαρις την ειρηνην εδωρησατο, και εν ταξει προσηγοριας αὐτα θεις, επευχεται μενειν διηνεκῆ και ἀκινητα.

Zweiter Theil: Eingang, V. 8—16.

V. 8. Jetzt beginnt der Eingang des Briefes. Diesen Eingang bahnt sich der Apostel, wie er meistens in den Anfängen der Briefe thut, durch Liebesversicherungen. Wie er vorher seine Befugniß zeigte, an die Römer ebenfalls zu schreiben, so scheint er hier fast sich zu entschuldigen, wie Theodoret bemerkt, daß er scheine noch nicht früher um sie sich bekümmert zu haben. —— πρῶτον ist Eingangsformel; zu übersetzen: vor allen andern Dingen, ehe ich irgend etwas anders thue. Der Ausdruck ist wieder concis, statt: πρῶτον μεν θελω ειδεναι ὑμᾶς ὅτι εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ. —— θεος μου sagt der Apostel, weil der Mensch, durch Christum mit Gott versöhnt, auch Gott als den liebevollen Vater der einzelnen Menschenseele erkennt, und in ein besonderes Verhältniß kindlicher Liebe zu ihm tritt. —— δια Ἰησοῦ Χ. Insofern die Beziehung auf Christum das ganze christliche Leben durchdringt und Christus der Vermittler aller göttlichen Gnadenerweise ist, so spricht der Apostel auch seine Dankgebete in Beziehung auf Ihn aus. Auf eine andere Weise drückt er dieselbe Idee aus, wenn er sagt: εὐλογητος ὁ θεος κ. πατηρ τ. κυριου ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ, wie 2 Cor. 1, 3. Eph. 1, 3. u. a. Den Sinn des δια drückt Joh. 14, 13, 14. das ἐν ὀνοματι aus. —— ὑπερ παντων ὑ. Vulg. unrichtig pro, richtig der Syrer: respectu vestrum; daß der Apostel so dankbar dafür war, daß der Glaube der Römer überall von den christlichen Gemeinden (denn das ist unter ἐν ὁλῳ τ. κοσμῳ zu verstehen) gerühmt wurde, ist nicht nur aus der großen Liebe zu erklären, welche der Apostel überhaupt zu Christo hatte, so daß jeder neue Zuwachs von Gläubigen ihn beseligte, sondern auch insbesondere daraus, daß Rom gerade die Hauptstädt war, deren Beispiel desto seegensrei-

cher auf das ganze Land einwürken konnte, wenn einmal hier sich Spuren des ächten Glaubens gezeigt hatten. **Grotius**: magno cum gaudio provincialium Christianorum acceptus fuit ille nuntius, etiam Romae, in capite imperii, esse qui eandem fidem profiterentur. **Ambros.**: Qui non crediderant, poterant credere horum exemplo, facile enim facit inferior quod fieri viderit a priore. Wie **Theodoret** bemerkt, konnte sich auch das Gerücht von dem Glauben der Römer sehr leicht verbreiten wegen der häufigen Besuche Roms von mancherlei Landschafts-Bewohnern.

V. 9. Zum Zeugniß für die Aufrichtigkeit seiner innern denkenden Gesinnung beruft er sich auf die Kenntniß, die Gott von seinem Innern hat. **Chrys.** trefflich: *ἐπειδη ἐλεγεν, ὁτι ἀγαπῶ ὑμᾶς και σημεῖον ἐποιει το διηνεκῶς εὐχεσθαι και το βουλεσθαι ἐλθεῖν προς αὐτους, και οὐδε τοῦτο δῆλον ἦν, ἐπι την ἀξιοπιστον καταφευγει μαρτυριαν. ἀρα δυνησεται τις ἡμῶν καυχησασθαι, ὁτι μεμνηται ἐπι τῆς οἰκιας εὐχομενος, τοῦ τῆς ἐκκλησιας πληρωματος; οὐκ οἶμαι. ἀλλ' ὁ Παῦλος οὐχ ὑπερ πολεως μιᾶς, ἀλλ' ὑπερ τῆς οἰκουμενης ἁπασης προσηει τῷ θεῷ κ. τοῦτο οὐχ ἁπαξ οὐδε δευτερον, οὐ τριτον, ἀλλα διηνεκῶς. εἰ δε διηνεκῶς ἐν μνημῃ τινα περιφερειν οὐκ ἀν γενοιτο, εἰ μη ἀπο ἀγαπης πολλῆς, το ἐν εὐχαῖς γαρ ἐχειν και ἀδιαλειπτως ἐχειν, ἐννοησον ποσης ἐστι διαθεσεως και φιλιας.* **Melanchthon**: haec quae hic dicit prodesse nobis tanquam exempla possunt, quomodo doctores debeant esse solliciti pro ecclesiis. —— *ᾧ λατρευω.* Der Apostel wollte fortfahren zu schildern, wie lebendig er in seinem Innern für das Seelenheil der römischen Gemeinde besorgt sei — um über diesen überaus großen Antheil sich zu rechtfertigen, weil ihm wieder der Gedanke leise sich regen konnte, als dürfte man seine Sorge für unbefugt halten, setzt er hinzu, wie als wahrhaftem Diener des Evangelii ihm eine so eifrige Sorgfalt für die Bekehrung Aller Pflicht sei. — *λατρευω* in der LXX. für שֵׁרֵת und עָבַד. Es bezeichnet jede Handlung, wodurch der Mensch sich glaubt Gott wohlgefällig zu machen, sei es ein besonderer religiöser Cultus oder irgend eine andere Handlung, die um Gotteswillen gethan wird. Vgl. Joh. 16, 2. **Theodoret**: *εἰδη λατρειας πολλα. και*

γαρ ὁ προσευχομενος θεῷ λατρευει κ. ὁ νηστειᾳ χρωμενος, κ. ὁ τοῖς θειοις προσεχων λογιοις, κ. μεντοι και ο τῆς τῶν ξενων θεραπειας ἐπιμελουμενος. — Hieran schließt sich das ἐν τῷ εὐαγγ., welches hier den Act der Verkündigung bezeichnet; dieses Predigtamt ist dem Apostel gleichsam ein neutestamentlicher priesterlicher Cultus, s. 15, 16. Der Zusatz ἐν τ. πν. μου kann zweierlei Beziehungen haben, die sich vielleicht beide vereinigen. Es kann dem Apostel darauf ankommen, die Innigkeit, die Hingabe zu bezeichnen, mit welcher er das große Werk der Heilsverkündigung treibt, woraus alsdann hier sich noch stärker die Wahrheit der Versicherung ergeben würde, die er nachher ausspricht, daß er nämlich so ernstlich um das geistige Wohl der Römer besorgt sei. Es wäre dann zu vergleichen 2 Tim. 1, 3., wo der Apostel sich ein λατρευειν ἐν καθαρᾳ συνειδησει zuschreibt und Eph. 6, 6. Beza: plane volens, ex animo illi addictus. Oder es könnte auch dem Gemüthe des Apostels der Unterschied seiner früheren jüdischen Frömmigkeit, welche sich mehr auf äußere Gottesverehrungen bezog, von seinem jetzigen Zustande vorschweben, so daß es so viel wäre, wie „auf eine innerliche, geistige Weise." Dann wäre zu vergleichen Phil. 3, 3. ἡμεῖς ἐσμεν ἡ περιτομη, οἱ πνευματι θεῷ λατρευοντες. So die alten Ausleger Chrys., Theod., Ambros. u. A. Es läßt sich indeß auch denken, daß in dem lebendigen Gefühle des Apostels beide Beziehungen zugleich statt fanden. — ὡς ἀδιαλειπτως κτλ. Chrys. δοκεῖ μεν ἕν τι λεγειν, τεσσαρα δε τιθησιν ἐνταῦθα κ. ὅτι μεμνηται, κ. ὅτι ἀδιαλειπτως, κ. ὅτι ἐν εὐχαῖς κ. ὅτι ὑπερ μεγαλων πραγματων δεομενος. Es finden sich viele Stellen, welche die innige Angelegenheit bezeugen, mit welcher der Apostel das Heil aller seiner Gemeinden auf dem Herzen trug, und worin er ein selten nachgeahmtes Muster für christliche Seelsorger ist, s. 1 Theff. 1, 3. 2, 11, 13, 17. 2 Tim. 1, 1—3. Wie rührend ist die Inbrunst der Liebe bei einem Manne, der, von so vielen ihn selbst angehenden Bedrängnissen angefochten, sagen konnte, was P. 2 Cor. 11, 29. von sich sagt.

V. 10. Der Apostel begnügt sich nicht blos zu bezeugen, daß er oft der Römer denkt, er wünscht auch sie zu sehen, und wünscht nicht blos, sondern betet oftmals darum. Diese große Sehnsucht, gerade nach Rom zu kommen, mußte theils durch die

erweckenden Berichte erregt werden, die er aber die Glaubensfreudigkeit der römischen Christen erhielt, theils durch den Gedanken, wie wichtig es sei, wenn gerade in der Hauptstadt das Christenthum recht festen Grund faßte. Wir können uns wohl denken, daß der Apostel oftmals in seinen Gebeten um Bewilligung dieser Gnade flehte, indem er einerseits durch die Glaubensfreudigkeit der Römer nach Rom gezogen werden konnte, andrerseits wohl aber auch durch die Wichtigkeit dieser Hauptstadt als Missionsposten. —— *δρομενος.* Chrys. trefflich: *φιλεῖ μεν γαρ αὐτους κ. ἠπειγετο προς αὐτους, οὐκ ἐπειδη δε ἐφιλει αὐτους παρα το τῷ Θεῷ δοκοῦν ἐβουλετο ἰδεῖν. αὐτη γνησια ἀγαπη, οὐχ ὡς ἡμεῖς οἱ ἀμφοτερωθεν τῶν νομων τῆς ἀγαπης ἐκπιπτοντες. ἢ γαρ οὐδενα φιλοῦμεν, ἢ ἐπειδαν φιλοῦμεν, παρα το τῷ Θεῷ δοκοῦν φιλοῦμεν.* —— *εἴ πως ἤδη.* Das *πως* drückt das Ungewisse aus, das *ἤδη* das Drängende, welches durch *ποτε* noch gehoben wird. Koppe: Vocula *ἤδη ποτε* ingens desiderium aut mali alicuius pertinacioris avertendi aut boni diu exspectati obtinendi significat. —— *εὐοδοῦν* heißt 1) prosperum iter habere 2) prosperum esse. In beiden Bedeutungen in der LXX. Hier hat es wohl die Bedeutung „von Gott beglückt, begnadigt werden." Treffend Grotius: si forte Dei voluntas felicitatem mihi indulgeat ad vos veniendi. Eben so wird es gebraucht 2 Macc. 10, 23: *τῷ εὐοδωσαντι καθαρισθῆναι* „der uns so gnädig war, reinigen zu lassen." In *ἐν τ. θεληματι* ist das *ἐν* wie das hebr. ב „durch."

V. 11. Hier giebt der Apostel den Grund dieses seines Verlangens nach einer Reise zu den Römern an. Mit Recht sagt Theodoret von diesem 11ten und dem 12ten Verse: *ταπεινοῦ φρονηματος εἰρημενα μεστα.* Er äußert liebevoll, daß seine Absicht bei dieser Reise sei, die römischen Christen geistig zu stärken, er setzt beschränkend hinzu, das heiße, nur sie befestigen in dem, was sie schon haben, ja er wolle überhaupt gar nicht bloß als gebend erscheinen, er wolle mit ihnen zusammen sich im Glauben stärken. So vereinigt er in diesen Worten Demuth und Liebe und entfernt jeden möglichen Verdacht geistlicher Anmaßung. —— *χαρισμα πνευματικον.* Die Erklärer haben diesen einfachen Ausdruck zum Theil sehr künstlich gedeutet. Bengel und Michaelis denken an Wundergaben, weil der Apostel, als er

dies schrieb, in der an Wundern reichen Korinthischen Gemeinde gewesen sei. Augustin versteht unter χαρισμα die Nächstenliebe, sie als Judenchristen sollten nicht den Heiden das Evangelium beneiden. Ambros. schließt aus diesen Worten, daß die Römer früher nur deswegen gelobt wurden, weil sie überhaupt den Glauben angenommen hatten, dies sei aber noch nicht der rechte Glaube gewesen, sie hätten noch an der Werkgerechtigkeit gehangen, und P. wolle mit dem χ. πν. die geistliche Gerechtigkeit bezeichnen. Allein, wenn es nicht an sich einleuchtend wäre, so zeigt schon V. 12., daß an alles dies nicht zu denken ist. Was der Apostel V. 12. von seinen Brüdern zu erhalten hofft, das hofft er auch ihnen seinerseits geben zu können, nämlich die geistige παρακλησις. Das Evangelium selbst wird in andern Stellen τα πνευματικα genannt C. 15, 27. 1 Cor. 9, 11. —— εἰς το στηριχθῆναι ὑ. Es ist aus diesem Ausdruck nicht nothwendig zu folgern, daß die römischen Christen noch sehr schwach im Glauben waren, wie ältere und neuere Ausleger diese Folgerung machen, indem sie auch C. 14, 24. vergleichen, dann müßte man auch aus V. 12. folgern, daß der Apostel noch sehr schwach gewesen sei. στηριχθῆναι bezieht sich wohl nicht auf die Erweiterung der Erkenntniß, sondern auf die lebendige und freudigere Erfassung des Erkannten, auf eine größere Anregung des geistigen Lebens, welche immer die Folge des Zusammenseyns gleichgestimmter religiöser Menschen ist. Es ist mithin nicht nöthig, dem στηριχθῆναι jene Nebenbeziehung zu geben, welche Theodoret namhaft macht: οὐ γαρ ἑτεραν ὑμῖν διδασκαλιαν προσφερειν, ἀλλα την ἠδη προσενεχθεῖσαν βεβαιωσασθαι βουλομαι, κ. τοῖς ἠδη φυτευθεῖσι φυτοῖς ἀρδειαν προσενεγκεῖν.

V. 12. τοῦτο δε ἐστι. Durch diese Epanorthosis nimmt der Apostel eine noch demüthigere und liebevollere Wendung, indem er sich den Gemeindegliedern ganz gleichstellt, um auch das στηριχθῆναι noch zu mildern, welchen liebreichen Charientismus Erasmus etwas zu stark nennt: pia vafrities et sancta adulatio. Sadoletus: prius tanquam praebiturus illis ex se et sua in fidem Xi constantia solatium, post mitigat orationem, ne velut censor et magister loqui videretur, paremque sese et unum de illis facit. ——. Das συμπαρακλ.

hängt von ἐπιποθῶ ab. Bei den Attikern hatte παρακαλεῖν die Bed. „herbeirufen — einladen, antreiben," in der spätern Gräcität „bitten, ermahnen," bei den Hellenisten „besänftigen, trösten, erheitern — belehren" (s. Knapp, scripta, p. 184.). Manche, wie Beza, heben etwas zu einseitig den Begriff der Belehrung hervor: quum omnes ex parte cognoscamus, non dubium, quin et illi ex Paulo partim multa intelligere, partim ea quae intelligebant accuratius cognoscere, et Paulus etiam ipse, quantumvis excellens, ab ecclesia illa tum erudiri magis atque magis, tum confirmari etiam docendo potuerit. Gegen diesen einseitigen Begriff sagt Chrys.: „Wie sollte jene Kirchensäule, die fester denn Eisen und Stein, jener geistliche Demantfels, wie sollte er der Belehrung bedürfen?" Daher besser der Begriff der Erfrischung, Anregung, welches die Frucht des brüderlichen Zusammenseyns lebendig religiöser Menschen ist. (2 Cor. 7, 7.). Theod.: οὐ γαρ μονον δοῦναι βουλομαι ἀλλ. και λαβεῖν παρ' ὑμῶν. παρακαλεῖ δε και διδασκαλον ἡ προθυμια τ. μαθητῶν. Calv.: fidei alacritas — vide in quantam moderationem se submittat pium pectus, quod non recusat a rudibus tirunculis confirmationem petere. Neque tamen simulanter loquitur, siquidem nemo est adeo inops in ecclesia Christi, qui non possit aliquid in profectum nostrum momenti afferre, sed impedimur superbia, quominus talem ultro citroque fructum colligamus. Nur ist aber nicht blos die Mittheilung in Worten zu berücksichtigen, sondern auch jene unerklärliche unmittelbare geistige Einwürkung, die bei jeder Gemeinschaft in Liebe statt findet, vornehmlich aber bei der christlichen.

V. 13. Der Wunsch des Apostels ist nicht ein leerer gewesen, er ist auch Vorsatz geworden. Chrys. trefflich: ὅτι μεν ἐκωλυθη λεγει, δια τι δε οὐκετι. οὐ γαρ ἐξεταζει τοῦ δεσποτου το προσταγμα, ἀλλα πειθεται μονον, καιτοιγε εἰκος ἦν διαπορῆσαι, τινος ἑνεκεν πολιν οὕτω λαμπραν κ. μεγαλην και προς ἣν ἁπασα ἔβλεπεν ἡ οἰκουμενη, ἐκωλυεν ὁ Θεος ἀπολαῦσαι διδασκαλου τοιουτου και ἐπι χρονον τοσοῦτον. ὁ μεν γαρ τῆς κρατουσης πολεως περιγενομενος και τοῖς ἀρχομενοις ῥαδιως ἐπηει, ὁ δε την βασιλικωτεραν ἀφεις, τοῖς δε ὑπηκοοις ἐφεδρευων το κεφαλαιον εἶχε ἠμελημενον, ἀλλ'

ὁμως οὐδεν τουτων περιεργαζεται, ἀλλα παραχωρεῖ τῷ τῆς προνοιας ἀκαταληπτῳ, το τε ἐμμελες ἐπιδεικνυμενος τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς κ. παιδεύων παντας ἡμᾶς μηδεποτε τον Θεον ἀπαιτεῖν εὐθυνας τῶν γινομενων.... παλιν και δι' ἑτερων ἐνδεικνυται την ἀγαπην, οὐδε γαρ ἐπειδη ἐκωλυθην, φησιν, ἀπεστην τοῦ ἐπιχειρεῖν, ἀλλ' ἀει μεν ἐπεχειρουν, ἀει δε ἐκωλυομην, οὐδεποτε δε ἀφισταμην, τῷ μεν θεληματι τοῦ θεοῦ οὐκ ἀντιπιπτων, την δε ἀγαπην τηρῶν. — Seit wann der Apostel jene Wünsche gehegt und jenen wiederholten Vorsatz gefaßt habe, läßt sich nicht mit Sicherheit angeben. C. 15, 23. sagt er, er wünsche es schon seit mehreren Jahren, vielleicht seit Aquilas und Priscilla aus Rom vertrieben zu ihm kamen, und ihm Nachricht von der dortigen Gemeinde gaben. —— Das και ἐκωλ. ἀχρι τ. δ. hat man parenthetisch anzusehen. Das και ist adversativ, wie das hebr. ו, gleich καιπερ, Joh. 3, 13, 32. 8, 55. u. a. Das Hinderniß lag darin, daß so viele andere Gegenden dringender seine Predigt heischten, C. 15, 20, 21. Zuweilen erwähnt Lukas in der Apostelgeschichte eine innere Mahnung, die den Apostel angetrieben oder abgehalten nach einem Orte zu gehn. — Der Grund, den der Apostel hier angiebt, warum er zu den Römern kommen wollte, ist derselbe, den er V. 11. angiebt. Man braucht aber deswegen nicht mit einigen Auslegern καρπον ἐχειν in der Bedeutung zu nehmen: fructum offerre. Wie Kypke zeigt, hat ἐχειν nur selten die Bedeutung von παρεχειν. Richtig bemerkt Chrys., der Ausdruck καρπον ἐχειν gehe abermals aus der liebevollen Demuth Pauli hervor, welcher das Belehren und Kräftigen der röm. Gemeinde (dies ist καρπος) wieder nur von der Seite darstellen wollte, von welcher aus betrachtet es ihm selbst theuer und angenehm seyn mußte. ἐχειν, in vielerlei Zusammensetzungen, mit δοξαν, τιμήν, heißt assequi, so auch hier. — Dazu sagt er aus Bescheidenheit nur καρπον τινα. —— και ἐν ὑμῖν. Das και ist hier mit Emphasis. Der Apostel weiset darauf hin, daß in allen den Landstrecken, wo er nach C. 15, 18, 19. das Evangelium verkündigte, es seine segensreiche Kraft offenbart habe. Erhaben sind die Worte des Chrys.: ποῦ νῦν οἱ σοφοι τῶν Ἑλληνων, οἱ τους βαθεῖς πωγωνας ἑλκοντες, και τας ἐξωμιδας ἀναβεβλημενοι και τα μεγαλα φυσῶντες; την Ἑλλαδα, την Βαρβαρον πᾶσαν ὁ σκηνοποιος ἐπεστρεψεν. ὁ δε

παρ' αὐτοῖς ἀγομενος και περιφερομενος Πλατων τριτον εἰς Σικελιαν ἐλθων, μετα του κομπου τῶν ῥηματων ἐκεινων, μετα τῆς ὑποληψεως τῆς λαμπρᾶς, οὐδε ἑνος περιεγενετο τυραννου, ἀλλ' οὑτως ἀθλιως ἀπηλλαγη τῆς ζωῆς, ὡς και αὐτῆς ἐκπεσεῖν τῆς ἐλευθεριας. ὁ δε σκηνοποιος οὗτος οὐ Σικελιαν μονον οὐδε Ἰταλιαν ἀλλα πᾶσαν ἐπεδραμε γῆν οἰκουμενην, και οὐδε ἐν τῷ κηρυττειν τῆς τεχνης ἀπεστη, ἀλλα και τοτε δερματα ἐῤῥαπτε, και ἐργαστηριου προειστηκει και οὐδε τοῦτο ἐσκανδαλισε τους ἐξ ὑπατων.

V. 14. Hier macht die Construction Schwierigkeit, wie schon Origenes bemerkte. Am leichtesten wäre es V. 14. ganz für sich zu nehmen, und dann das οὑτως darauf zu beziehen „mithin, somit." An sich hat freilich οὑτως diese Bedeutung nicht, aber doch insofern, als in einem vorhergehenden Satze ein verschwiegenes καθως gedacht werden kann, wie Matth. 5, 16. Indessen scheint sich doch das Ἑλλησι τε κ. β. zu deutlich als Apposition von ἐθνεσιν anzukündigen; da nun ferner σοφοῖς τε κ. ἀ. Apposition von Ἑλλ. τε κ. β. ist, so müßte man den ganzen V. 14. zu ἐθνεσιν ziehen, und die Worte von καθως an bis ὀφειλετης εἰμι wären Vordersatz zu V. 15., welcher den Nachsatz bildete. So verbindet und übersetzt Origenes: proposui venire ad vos ut fructum aliquem haberem etiam inter vos, sed prohibitus sum usque adhuc: sicut in caeteris gentibus, quibus debitor sum, ita quantum in me est, paratus sum etiam vobis, qui Romae estis, evangelizare. Von dieser Verbindung werden wir aber ebenfalls abgebracht bei genauer Betrachtung von V. 13. Nämlich hier schließt sich das και ἐν τοῖς λ. ἐθνεσιν so ganz genau an ἐν ὑμῖν an, daß es ganz unnatürlich wäre, es abzureißen. Wollte man aber dennoch mit καθως einen neuen Satz beginnen, so wäre in demselben das και hinter καθως völlig überflüssig, und die Construction des ὀφειλετης εἰμι mit ἐν machte neue, wenn auch nicht bedeutende Schwierigkeiten, weswegen jedoch Orig. noch vor ὀφειλετης das Relativ im Dativ οἷς ergänzte. Wir werden demnach keinen andern Ausweg ergreifen können, als mit den Griechischen Scholien anzunehmen, der Apostel sei aus der Construction gefallen, er beziehe das οὑτω in V. 15. auf καθως in V. 13., so aber, daß er meine, er habe V. 13. vor καθως ein ὡστε geschrieben, und statt ἐν τ. λοιποῖς ἐθνεσιν den bloßen Da-

ἐν τοῖς λοιποῖς ἔ. Wer überhaupt geneigt ist für vernachlässigte Constructionen, deren einziger Grund gewiß die Lebendigkeit des Apostels ist, in äußeren Veranlassungen die Ursache aufzusuchen, der mag sich denken, daß P. abgerufen wurde, und beim Wiederansetzen der Feder meinte, mit καϑως einen neuen Satz begonnen zu haben. —— Ἕλλησί τε κ. β. Man fragt, ob der Apostel die Römer hier mit unter den Hellenen oder unter den Barbaren begreife; das erstere meinen mehrere, wie Bengel, Heumann, und auch das andere behaupten mehrere, wie Krebs, Wolf. Fragen wir den Sprachgebrauch, so ist dieser entschieden dafür, daß die Griechen auch die Römer unter dem Namen βαρβαροι mitbegriffen, auch Philo nennt die Römer stets so (s. Krebs). ja selbst Plautus nennt Italien barbaria, die lateinische Sprache barbara lingua. Dessenungeachtet dürfte man nicht berechtigt seyn, anzunehmen, daß P. hier unter den βαρβαροις die Römer verstanden habe. Es ist ja hier nicht von dem Unterschiede der griechischen und anderer Sprachen die Rede, sondern von dem der griechischen und nicht griechischen Bildung, wie dieses auch die folgende Epexegese von σοφοι κ. ἀνοητοι bezeichnet, und kommt es eigentlich hier nur auf den Unterschied in der Bildung an, so kann kein Zweifel seyn, daß die Römer unter den Wohlgebildeten (ἕλληνες) mitbegriffen wurden. Dies liegt ja eigentlich auch schon darin, daß der Apostel V. 16. zu verstehen giebt, daß er, eben weil Rom der Sitz feiner, griechischer Bildung sei, Bedenken habe tragen können, gerade hier aufzutreten. Indeß dürfte man am sichersten mit Koppe annehmen, daß der Apostel bei Ἑλλ. und βαρβ. noch gar nicht an die Römer gedacht habe, sondern blos eine Epexegese von παντα τα ἐϑνη gebe, und erst in σοφοι und ἀνοητοι sich ihm zugleich die Römer vor das Gemüth stellen, die er wie aus V. 16. erhellt, unstreitig zu σοφοῖς zählt. Abgesehen von den Römern, hatte er auch anderen und zwar ungebildeten Barbaren gepredigt, z. B. den Lykaoniern, Illyriern. —— σοφοι κ. ἀ. Diese beiden Beiwörter bezeichnen nicht die natürliche Anlage, sondern die vorhandene Beschaffenheit, „gebildete und ungebildete." Erasmus: „eruditi et rudes." Beza u. A. beziehen es auf die Einzelnen unter den verschiedenen Völkern, besser auf die verschiedenen Völkermassen. Grotius: monstrat Ap. ita omnibus hominibus aptatum esse Evangelium, ut nec stupidos contem-

nat nec ab ingeniosis contemni debeat. —— ὀφειλετης εἰμι. Richtig Theodoret: πᾶσιν ὀφειλω τῆς διδασκαλιας χρέος. Vgl. 1 Cor. 9, 16., wo der Apostel sagt, er sei verbunden, er müsse das Evangelium predigen, Christus wolle es. Ganz verfehlt ist die Uebersetzung Koppes, welcher ὀφειλετης εἰμι τινι in der Bedeutung nimmt: bene meritus est alter de me.

V. 15. οὕτω beziehen wir auf καθως zurück. —— το κατ' ἐμε kann darauf gehen, daß, wie er eben sagte, Gott ihm Hindernisse in den Weg gelegt hatte. Wenn wir es so nehmen, ist es zu übersetzen, wie το ἐπ' ἐμε: quantum in me est, so 2 Esr. 6, 11. και ὁ οἶκος τό κατ' ἐμε ποιηθησεται. Eben so Aelian, Var. Hist. l. I. §. 32. Allein dann fehlte zu προθυμον das Subst. und Subject, obwohl es sich im Lat. so nachbilden läßt, daß das quantum in me est selbst als Subj. erscheint, Grot.: quod meae est potestatis paratum est. Wir werden daher das κατ' ἐμε als Umschreibung von μου ansehn und die Phrase auflösen müssen in: το προθυμον μου ἐστιν, welches gleich ἐγω προθυμον ἐχω (dieses letztere s. z. B. Eurip., Iphig. in T., v. 989.), so daß το προθυμον für ἡ προθυμια. Es könnte indeß auch das το κατ' ἐμε geradezu Umschreibung von ἐγω seyn, wie sonst τἀμα, το ἐμον für ἐγω, wozu dann προθυμον Prädicat seyn würde. Es wäre dann zu vergleichen τα παρ' ἐμοῦ für ἐγω (Ast ad Pl. leg. p. 70. Bergler, ad Arist. Eccles. 393.), und das vollständige το κατ' ἐμαυτοῦ μερος bei Tyrius, Diss. VI. p. 69., wo freilich Schäfer ad Bos Ellipses Gr., p. nebst Andern das κατα aus dem Text entfernt. — Der Beziehungspunct der apostolischen Pflicht auf die Römer ist der, daß sie hochgebildet sind. Da er nämlich eben so sehr verpflichtet ist, weisen, gebildeten Nationen die Lehre vom Kreuz zu predigen, wie rohen Illyriern, so ist der Apostel auch verpflichtet, nach Rom zu kommen.

V. 16. οὐ γαρ ἐπαισχ. bezieht sich auf das σοφοι. Wenn der der äußerlichen Erscheinung nach unansehnliche Mann, der zwar als Gesetzgelehrter unter den Juden geachtete, den Heiden aber völlig unbekannte, wegen Mangel an griechischer Bildung und auch schon als Jude verachtete Paulus in dem weltberühmten Rom auftreten sollte, wo alle Weisheit der alten Welt sich vereinigte mit aller Verworfenheit und allem Uebermuthe, dessen ein durch Verbildung entartetes Geschlecht fähig ist, wo der Kraft-

Hochmuth der Römer mit dem Weisheits-Dünkel der Griechen und dem partikularistischen Offenbarungs-Stolze der Juden der Demuth des Evangeliums entgegentrat, und wenn er gerade hier den Heiland und König der Welt in Knechtsgestalt verkünden sollte, der verachtet in die Welt kam, wo er nicht hatte, da er sein Haupt hinlege, und mit der Dornenkrone wieder aus der Welt ging, nachdem er ein Reich verkündigt, das auch nicht von dieser Welt ist; wie hätte nicht den Mann Gottes Scheu und Zagen befallen sollen? Allein wie sein Meister nicht von dieser Welt gewesen war, so war er es auch nicht, darum mußte er, wie seinen Meister die Welt gehaßt hatte, so müsse sie ihn auch hassen, und darum schämte er sich nicht; vgl. 1 Tim. 1, 8—12., was er auch in den Ketten schreibt. Selbst in den Castris Praetorianis schämte er sich der göttlichen Botschaft nicht, Phil. 1, 13. Nur wer selbst nicht von der Welt überwunden, vermag die Welt zu überwinden. —— εὐαγγ. τ. X. Der Genitiv ist gen. obiecti, zu übersetzen: Das Evangelium von Christo, als vorzüglichstem Gegenstande desselben.

Dritter Theil: Thesis, V. 16 und 17.

V. 16. Indem der Apostel in der Beschaffenheit seiner Predigt den Grund nachweist, warum er sich nie schämen dürfe, sie der Welt vorzulegen, stellt er eben dadurch auch die Thesis seines ganzen Briefes auf, welche er für Heiden und Juden erweislich macht. —— δυναμις γ. Θ. ἐστιν εἰς σωτηριαν, per met. effectus pro appellatione causae, Glass., philol. sacra, p. 1450. Joh. 12, 50. 17, 3. Das Evangelium würkt eine den Menschen zur Beseligung führende Kraft, wie 1 Cor. 1, 18. Trefflich sagt Theod.: οἱ γαρ πιστευσαντες την σωτηριαν τρυγῶσι, οὑτω και τῶν αἰσθητῶν πολλα κεκρυμμενην ἐχει την οἰκειαν ἐνεργειαν. και γαρ το πεπερι ψυχραν μεν ἐχει την περιφανειαν κ. τοῖς ἀγνοοῦσιν οὐδεμιαν δεικνυσιν θερμοτητος ἐμφασιν. ὁ δε τοῖς ὀδοῦσι λεπτυνας, τῆς πυροειδοῦς θερμοτητος δεχεται την αἰσθησιν — οὑτω και ὁ σῖτος δυναται μεν εἶναι και ῥιζα και καλαμη και ἀσταχυς, οὐ φαινεται δε τοιοῦτος πριν εἰς τας αὐλακας κατασπαρῆναι τῆς γῆς. Die Bedingung dieser göttlichen Würksamkeit auf Seiten des Menschen

ist die πιστις. Grot.: sicut medicamentum non prodest nisi hausatum, ita nec evangelium nisi fides habeatur. Von hier an durch das ganze Schreiben hin wiederholt der Apostel von allen Seiten und unter allen Formen die große Wahrheit, von der er durchdrungen war und die den Mittelpunkt seiner Lehre macht, daß alle Heiligung und Begnadigung des Menschen nicht in dem seinen Grund hat, was der Mensch aus sich erzeugt, sondern in dem, was er von Gott annimmt. Πιστις die innerliche religiöse Röthigung, welche aus der religiös-sittlichen Natur des Menschen hervorgeht. Was der Mensch auf Grund einer solchen innern Röthigung annimmt, muß lebendig in ihm seyn und sein ganzes Inneres bestimmen. — Der Sinn ist also: „diese Heilslehre erzeugt in dem Menschen eine die Seligkeit herbeiführende Kraft, sobald er glaubt, d. h. sie in sein inneres Lebensbewußtseyn aufnimmt, ihre Wahrheit in sich erfährt." —— Ἰουδαιῳ τε π. Richtig Chrys.: P. erklärt doch selbst, weder Vorhaut noch Beschneidung könne helfen, warum hebt er hier die Juden hervor? οὐδε γαρ ἐπειδη πρῶτος ἐστι, και πλεον λαμβανει τῆς χαριτος, ἡ γαρ αὐτη δωρεα κ. τουτῳ κἀκεινῳ διδοται; ἀλλα ταξεως ἐστι πρῶτον. Da Jesus zunächst sich an Israel mit seiner Predigt wandte und eben so die Apostel, so konnte auch P. hier das Evangelium zunächst für die Juden als ein Mittel des Heils darstellen. — Dieselbe Phrase Cap. 2, 9, 10. Heumann richtig: zuvörderst oder zunächst.

V. 17. Das Grundthema des Briefes ist besonders in diesem Vers aufgestellt, es werde durch das Evangelium eine Rechtfertigung des Menschen möglich. Nun hängt aber die Anerkennung, daß der Mensch einer solchen bedarf, von der Anerkennung seiner Sündhaftigkeit und Sträflichkeit ab, daher geht der Ap. V. 18. auf diesen Gegenstand über und zeigt bis ans Ende des ersten Cap. den Zustand der sittlichen Verderbniß bei den Heiden, vom Anfange des zweiten Cap. an bis 3, 21. zeigt er dasselbe bei den Juden, und schließt demnach mit dem Ergebniß, daß alle Menschen, die in der alttestamentl. Theokratie und die außerhalb derselben auf gleiche Weise einer Erlösung bedürftig sind. — Das γαρ ist durch „nämlich" zu übersetzen und thut dar, in wiefern das Evang. vermöge, dem Menschen zur Seligkeit zu verhelfen. —— Δικαιοσυνη heißt ursprünglich der Zustand dessen, der alles gethan hat,

was das Gesetz von ihm fordert. Diese Bedeutung ging hervor aus dem Begriffe eines zwischen zweien bestehenden Verhältnisses, eines pactum, *δικη* genannt. Der Genitiv *Θεοῦ* steht hier statt des sonst bei P. gebräuchlichen *ἐνωπιον τοῦ Θεοῦ*, wie 3, 21, 22. Andere, wie Orig., Osiander denken an den Eigenschaftsbegriff der Gerechtigkeit Gottes, so daß *Θεοῦ* gen. subj. wäre, allein diese Bedeutung würde nicht in den Zusammenhang passen, da die Erkenntniß der göttlichen Strafgerechtigkeit für den Menschen keine *δυναμις εἰς σωτηριαν* ist, auch steht doch das *δικ.* hier im Gegensatze zu der *ἀποκαλυψις τῆς ὀργῆς* V. 18. Eben so wenig möchte es passen, hier die bei P. nicht gewöhnliche hellenistische Bedeutung von *δικαιοσυνη* „Güte" anzunehmen, wie Chrys., Schöttgen. Wir erklären also: „Es wird nämlich im Evangelium der Weg kund gethan, zu der von Gott geforderten vollkommenen Gesetzerfüllung." —— *Ἐν αὐτῷ* in jener Heilsbotschaft —— *Ἀποκαλυπτεται.* Beza: Hoc ita intelligo, quasi P. non eo duntaxat nomine commendet Evangelium, quod in eo retegatur et spectandum proponatur, quod gentes quidem antea ignorabant, patres autem Iudaei procul et umbris tectum intuebantur: sed etiam quod hanc iustificandi rationem ita proponat, ut nunc etiam re ipsa exhibeat . . . itaque pro consuetudine Hebraeorum (Marci 8, 11. 3, 7.) cum antecedente intelligendum est consequens, id est cum patefactione coniungendum est ipsius patefactae rei praestatio. Natürlich ist hier nicht bloß von einem Kundthun an sich die Rede, sondern zugleich von dem Würken des Verkündeten, da es eben seiner innern Natur nach bei jedem Empfänglichen erregend und umgestaltend würkt. —— *Ἐκ πιστεως εἰς π.* Das Verständniß dieser Worte ist bei verschiedenen Auslegern sehr abweichend. Am allernächsten liegt es, beide Worte zusammenzunehmen und dann sie als eine Steigerung zu fassen. Dieses entspricht dem Gebrauche von *ἐκ*, welches besonders gebraucht wird zur Bezeichnung der Folge eines Zustandes aus und auf den andern: *γελᾷν ἐκ τῶν προσθεν δακρυων*, so Heliod., Aeth. *βασιν ἐκ βασεως παραμειβειν.* Aehnlich wäre 2 Kor. 3, 18. *ἀπο δοξης εἰς δοξαν.* So Theophyl.: *οὐ γαρ ἀρκεῖ το πρωτως πιστεῦσαι, ἀλλ' ἐκ τῆς εἰσαγωγικῆς πιστεως δεῖ ἡμᾶς ἀναβαινειν εἰς την τελειοτεραν πιστιν.* Genauer erläu-

lautet dies Clem. Alex. Strom. l. V. c. 1., wo er sagt: es giebt eine κοινη πιστις καθαπερ θεμελιος, wie die, wann der Herr sagt: ἡ πιστις σου σεσωκε σε, und eine vollkommene πιστις, durch die man Berge versetzt; weswegen auch selbst von den Aposteln gebeten worden sei: Herr, wir glauben, hilf unserm Unglauben! Eben so Melanchthon, Beza, Calov, Clericus u. A. Zu vgl. Glassius in s. Philol. sacra p. 1027. Der religiöse Glaube, als die innere Nöthigung des religiös-sittlichen Bewußtseyns, kann allerdings in einem solchen Fortschreiten gedacht werden; je mehr in dem Menschen das Gefühl seines Bedürfnisses und der aus dem religiösen Leben hervorgehenden Harmonie oder Seligkeit erwächst, desto lebendiger wird eben damit jene innere Nöthigung, jener innere Antrieb die objective Religionslehre als wahr anzuerkennen. Man kann auch nicht sagen, daß dieser Sinn nicht genug im Zusammenhang begründet wäre. Die allgemeine Absicht des Apostels ist ja hervorzuheben, wie alles im Christenthume nicht auf das ankömmt, was der Mensch aus sich selbst erzeugt, sondern auf die Aneignung eines objectiv Gegebenen. Diese Absicht mußte er nun erreichen, wenn er zeigte, daß diese subjective Aneignung etwas unendliches ist, was stets mehr und mehr zunehmen, wodurch der Mensch stets mehr und mehr umgewandelt werden muß in die objective Wahrheit. — Neben dieser Auffassung möchte sich nur noch diejenige empfehlen, welche ἐκ πιστεως mit δικ. verknüpft, wie Bengel erklärt: „Paulus will zeigen, daß alles bei dieser Botschaft auf dem Glauben beruht, fides est prora et puppis, darum sagt er, es ist eine Glaubensgerechtigkeit, welche auch nur für den Glauben da ist." So auch Hammond u. A. Einige Analogie würde Röm. 6, 19. und 2 Kor. 2, 16. haben. Daß der Zusatz εἰς πιστιν dann müßig wäre, könnte man nicht sagen, denn nach der Absicht Pauli sollte ja die Nothwendigkeit einer subjectiven Aneignung des objectiv Gegebenen recht hervorgehoben werden. Hart aber erscheint die Trennung des ἐκ πιστεως von δικ., und will man sagen, sie sei geschehen, um den Nachdruck durch die Nebeneinanderstellung des doppelten πιστις zu schärfen, so würde derselbe Nachdruck auch erhalten bei der vorher angegebenen Auffassung. — Andere Auslegungen neben diesen beiden sind entweder zu wenig im Zusammenhange begründet, oder zu spitzfündig. Es

giebt nämlich außerdem noch folgende Auffassungen: 1) Das erste πιστις ist der allgemeine Glaube an die Wahrheit des Evangelii, das zweite die specielle Beziehung desselben auf das Subject, „so daß aus dem Glauben, es werde in dem Evangelium dem Menschen der Weg zur Gesetzeserfüllung offenbart, der Glaube hervorgeht, daß auch für mich, das glaubende Subject, diese Gesetzeserfüllung und die Rechtfertigung vor Gott sich realisirt." So Witsius, Sadoletus. Allein beides kann gar nicht der Zeit nach in nonem getrennt gedacht werden. 2) Das erste πιστις ist der Glaube ans A. T., das zweite der Glaube ans N. T. So Orig., Theod., Zegerus u. A. 3) Aug. de spiritu et litt. c. 11.: ex fide praedicantium in fidem audientium. 4) Ex fide obscura in claram visionem in coelis. August. l. II. Quaest. Ev. c. 39. Beda. — Καθως γεγραπται. Der fromme Jude liebte auch Dinge des gewöhnlichen Lebens in Bibelsprüchen zu sagen, weil dies gleichsam die eigenen Beobachtungen und die eigenen Ereignisse an die heiligen anknüpfte. So enthält der Talmud öftere Anführungen unter den Formeln: הכא דכתיב oder הדא הוא דכתיב oder [illegible] כמה דאמר הפסוק „siehe das ist's was geschrieben steht," „so wie der Vers sagt," ohne daß eine eigentliche Erfüllung des Geschriebenen in dem vorliegenden Factum angenommen wurde. Dieser Sitte folgten auch die Apostel. Apg. 28, 25. Röm. 8, 36. 9, 33. 10, 5. 11, 26. 14, 11. u. a. Vgl. Comm. zu Joh. 2, 17. Diese Beziehungen auf alttestamentliche Stellen dienen dann öfters dazu, die tiefere Analogie des Alttestamentlichen mit dem Neutestamentlichen nachzuweisen, insofern in jenem der Anlage und dem Keime nach das neutestamentliche Element schon enthalten war. So auch in dem vorliegenden Citat. Schon in jener Stelle des Propheten wird nicht das äußere opus operatum als das Charakteristische des Frommen hervorgehoben, sondern die innere Disposition des Glaubens und Gottvertrauens, jener unmittelbaren, über alles Reflectiren erhabenen Zuversicht, von welcher Chrysostomus zu dieser Stelle sagt: τοιαυτη γαρ ἡ τῶν λογισμῶν φυσις, λαβυρινθῳ τινι και γριφοις ἐοικεν, οὐδεν οὐδαμοῦ τελος ἐχοντα, οὐδε ἀφιεῖσα τον λογισμον ἑσταναι ἐπι τῆς πετρας. Beim Propheten (Habac. 2, 4.) verkündigt Gott (nach der LXX.): „wer bei den hereinbrechenden Drangsalen entfliehet,

an dem werde ich nicht Wohlgefallen haben, aber der Gerechte d. i. Gottesfürchtige, wird leben d. i. Wohlfahrt genießen durch sein Vertrauen auf mich." Mithin ist in dieser Stelle nur im allgemeinen vom Glauben die Rede. — Es ist noch zu bemerken, daß die LXX. liest ἐκ πιστεως μου, während im Hebr. steht באמונתו, welches nur Symmachus wiedergiebt. Jener Genitiv des Pronomen der ersten Person muß alsdann als gen. obiect. angesehen werden, für εἰς ἐμε: „das Vertrauen zu mir." Ein Codex und der Syrer lesen ebenfalls dieses μου. Mehrere Interpreten und Ausgaben interpungiren hinter πιστεως, so daß der Sinn wäre: „der Glaubensgerechte wird Wohlfahrt haben." Daß der Hebräer sein באמונתו nicht so construirte, ist entschieden, die LXX. eben so wenig ihr ἐκ πιστεως μου, es müßte also angenommen werden, daß nur Paulus, um den Ausspruch des Propheten mehr an seinen Gegenstand anzuschließen, die Uebersetzung der LXX. so gewaltsam construirt habe. Dazu ist aber auch kein Grund abzusehen, um so weniger wenn man oben das ἐκ πιστεως nicht unmittelbar mit δικαιοσυνη verbindet; es schließt sich auch ohne die gewaltsame Construction der Ausspruch treffend an, wenn man das ἐκ πιστεως mit ζησεται verbindet. — Auch spätere Juden wissen den Werth jener πιστις anzuerkennen. So sagt R. Schemtob zu Cant. 4, 8. (bei Wetstein): dicent Israelitae canticum novum tempore futuro Ps. 98. Cuius autem merito dicet Israel carmen? merito Abrahami quia credidit Deo Gen. 15. Haec est fides in qua Israel possidet, de qua scriptura dicit Hab. II.

Vierter Theil: Ausführung der Thesis in Bezug auf die Heiden, und zwar von Seiten ihrer aus praktischer Verderbtheit entstandenen theoretischen Verirrung, V. 18—24.

V. 18. Der Gedanke, daß die Offenbarung der Rechtfertigung vor Gott eine für alle Menschen so segensreiche Heilsanstalt sei, setzt voraus, daß alle Menschen ihrer bedürfen, daß ihre Sündhaftigkeit so groß sei, daß sie der Mittheilung dieser δικαιοσυνη aus einer höheren Quelle nicht entbehren können.

Daher geht jetzt der Apostel dazu über, dieses zu zeigen. Er zeigt zunächst, daß die Heiden sich der größesten Entfremdung von Gott schuldig gemacht haben, so daß sie der ὀργη Gottes anheim gefallen sind. Diese Entfremdung offenbart sich in der Verdunkelung ihres Gottesbewußtseyns, vermöge deren sie anstatt des wahren, heiligen Gottes ganz unwürdige Götzen zum Gegenstande ihrer Anbetung gemacht haben. Eine solche Entfremdung von der richtigen Gotteserkenntniß kann nur die Folge seyn eines Mangels an innerem religiös-sittlichen Leben, und bewürkt alsdann auch wieder als Ursache die noch größere Abkehr von Gott. —— Ὀργη Θεοῦ gleich δικαιοκρισια C. 2, 5. Das Wort ist anthropopathisch. Richtig erklärt es Damascenus, l. I. orthod. fidei, c. 14.: ὀργην και θυμον θεοῦ ἐννοοῦμεν την προς την κακιαν ἀπεχθειαν τε και ἀποστροφην, και γαρ ἡμεῖς, τα ἐναντια τῆς γνωμης μισοῦντες, ὀργιζομεθα. Der Zorn Gottes ist dasjenige Verhältniß Gottes zum Bösen, vermöge dessen er es, insofern es ihm widerstrebt, sich selbst überläßt, wodurch es der Unseligkeit Preis gegeben wird. Dieses Sichselbstüberlassen, welches die Unseligkeit mit sich führt, ist dann eben Strafe. Daher erklärten die Alten ὀργη gleichbedeutend mit τιμωρια, κολασις. S. Suicer s. h. v. —— Ἀποκαλυπτεται ἐξ οὐρανοῦ. Der Apostel hatte vorher von der ἀποκαλυψις der göttlichen Rechtfertigung geredet. Er stellt ihr nun eine andere ἀποκαλυψις gegenüber, die der ὀργη, durch welche eben jene nothwendig gemacht wird. Wie geschieht nun diese ἀποκαλυψις? Da sie mit jener andern in einer antistrophischen Parallele steht, so könnte man wohl meinen, daß der Apostel auch hier eine durch das Evangelium geschehende Offenbarung meine. Es ist die allgemeine biblische Lehre, daß durch den göttlichen Geist die Sündenerkenntniß und das Schuldbewußtseyn im Menschen erweckt werde. Christus rechnet es ausdrücklich unter die Würkungen des heiligen Geistes, daß er die Welt von ihrer ἁμαρτια überführe (Joh. 16, 8. 9.). Die christliche Lehre verkündet auch das dereinstige Gericht auf das bestimmteste (Röm. 2, 6. 14, 10.). Der Sinn könnte also seyn: „Durch dasselbige Evangelium werden die Menschen auch zu dem Bewußtseyn der strafenden Gerechtigkeit des höchsten Wesens gebracht." Indeß frägt es sich, ob nicht der Apostel hier vielmehr an das Schuld-

bewußtseyn appellirt, welches auch, abgesehen vom Evangelio, im Menschen vorhanden ist. Er will ja solche, die noch nicht an das Evangelium glaubten, zu der Anerkennung des Bedürfnisses desselben hinführen. Daß der Apostel auch bei den Heiden die innere Ahnung ihrer Schuld und der göttlichen Strafgerechtigkeit voraussetzte, sehen wir aus V. 32. Und wie stark waren oft die Aeußerungen jenes Schuldbewußtseyns bei den Heiden! Zu welchen harten Büßungen nahmen sie die Zuflucht, um ihr erwachtes Gewissen zu beschwichtigen und mit dem δαιμων in ein versöhntes Verhältniß zu treten! Dies bezeugt uns besonders Plutarch in seiner trefflichen Schrift περι δεισιδαιμονιας. So wäre dann der Sinn: „In eurem eigenen Inneren könnt ihr das von Gott gewürkte Bewußtseyn nicht abläugnen, daß seine strafende Gerechtigkeit sich auf alles, was Sünde heißt erstreckt." Das ἐξ οὐρανοῦ möchte man in beiden Fällen nur für mahlerische Beschreibung des Ursprunges jener Offenbarung halten. Die Erhabenheit Gottes über alle Beschränkung und alles Böse und Uebel dieser Welt bezeichnen wir nach einem gewissen natürlichen auch den Heiden nicht fremden Instinct (Pseudo-Aristot., de mundo, l. I. c. 1. Beza: in coelo, natura duce, Deum quaerimus), indem wir ihn uns in der obern über die Erde erhabenen Region denken. Wir könnten daher den Ausdruck hier — folgend der zweiten Auffassung — so umschreiben: „Aus der verborgenen höheren Weltordnung tritt in unser Bewußtseyn die Ahnung der göttlichen Gerechtigkeit ein." Die erste Auffassung findet sich bei Hieron., comm. in Abacuc l. II. c. 3., Erasm., Grotius. Die zweite bei Bugenhagen, Wolf. Etwas modificirt ist diese Erklärung von P. Martyr, welcher darunter versteht die Uebergabe des Menschen in den ἀδοκιμος νοῦς, wodurch der Mensch ohne es zu wissen sein eigner Züchtiger wird. Es sind indeß die angegebenen Auffassungen der Stelle nicht die einzigen. Andere, weniger annehmbare, sind folgende: 1) Da das Firmament so herrliches Zeugniß von Gott ablegt, so deutet es auch zugleich an die ernste Ahndung, die ein solcher Gott gegen seine Verächter offenbaren muß. So Ambrosius, Thomas u. A. 2) Häufige vom Himmel her über die Menschen einbrechende Unglücksfälle offenbaren die Strafgerechtigkeit Gottes, wie Donner, Blitz, Hagel. So Pelagius, Zegerus, Buddeus.

3) Die Offenbarung Christi zum Gericht am jüngsten Tage. So die Meisten: Chrys., Theodoret, Theophyl., Limborch. Dann müßte das Präs. ἀποκαλ. in der Bedeutung des Futuri genommen werden, welches aber schon deswegen weniger annehmlich seyn möchte, weil dieses ἀποκαλύπτεται mit dem V. 17. parallel steht. 4) Unglücksfälle und Strafen, die von Gott kommen, als welcher im Himmel gedacht wird. So Origenes, Kyrillus, Beza, Calvin, Bengel. — Ἐπὶ πᾶσαν ἀσ. κ. ἀδ. Das πᾶς bedeutet hier wie כל „jeder Art, jeder Gattung." Vielleicht wollte der Apostel dadurch die Gleichheit der Sünden der Heiden und der Juden bezeichnen. Richtiger: er wollte die große Ausdehnung, den großen Umfang der Strafbarkeit der Heiden zeigen. Chrysostomus: ἐνταῦθα δείκνυσιν ὅτι πολλαὶ τῆς ἀσεβείας αἱ ὁδοὶ, ἡ δὲ τῆς ἀληθείας μία· καὶ γὰρ ποικίλον καὶ πολυειδὲς καὶ συγκεχυμένον ἡ πλάνη, ἡ δὲ ἀλήθεια μία. — Theoph.: ἡ μὲν τοῦ θεωρητικοῦ ἁμάρτημα, ἡ δὲ τοῦ πρακτικοῦ. Nach dem griechischen Sprachgebrauch bezieht sich ἀσέβεια auf die Verschuldung gegen Gott, ἀδικία auf die gegen Menschen. — Τῶν τ. ἀλ. ἐν ἀδ. κατ. κατέχειν hindern, zurückhalten (κατέχειν τὸν γέλωτα; das Gegentheil κρατεῖσθαι ὑπὸ τ. γέλωτος), niederhalten Luc. 4, 42. 2 Thess. 2, 6. Theoph.: κατακαλύπτειν, [illegible] τ. ἀλήθειαν. Es kommt hier alles darauf an, welches die Bedeutung von ἀλήθεια sei. Man könnte annehmen, daß es hier absolute zur Bezeichnung der christlichen Wahrheit stehe, und daß der Apostel gegen diejenigen sprechen wolle, die durch ihren fleischlichen Sinn die Ausbreitung des Evangelii hindern, ihm feindselig entgegentreten. Dann wäre der Sinn: „die Menschen erscheinen jetzt strafbar, weil sie das ihnen zu ihrer Rechtfertigung dargebotene Mittel nicht annehmen, sondern sich vielmehr der Würksamkeit desselben entgegenstellen, weil es mit ihren sündhaften Begierden streitet." Allein dieser Sinn würde nicht in den Zusammenhang passen. Das γὰρ in diesem Verse leitet uns zu der Erwartung hier den Grund eines im Vorhergegangenen ausgesprochenen Gedankens zu suchen. Nach dieser Erklärung würde sich aber nur ein Gegensatz ergeben: „Das Evangelium giebt ein Mittel zur Beseligung; dagegen offenbart es den Zorn über die der Wahrheit Entgegenstrebenden." Wäre

dieses das Verhältniß der Sätze, so würde man in diesem Verse kein *γαρ*, sondern ein *δε* erwarten. Auch widerspricht diese Erklärung dem folgenden neunzehnten Verse, wo von einer Gotteserkenntniß die Rede ist, die nicht erst jetzt dem Menschen zu Theil geworden, sondern ihm schon längst zugänglich war. Daher müssen wir *ἀληθεια* von der religiösen Wahrheit verstehen, die auch schon vor Erscheinung des Evangelii vorhanden war. Darunter könnten nun zu verstehen seyn die Ueberlieferungen aus der Urzeit, welche sich unter den Heiden fortpflanzten, oder das unmittelbare innere religiös-sittliche Bewußtseyn. Am richtigsten denken wir wohl an das Letztere, da jene Traditionen doch eben nur etwas Lebendiges für den Menschen waren, insofern er sie in dieses Bewußtseyn aufgenommen hatte, insofern sie ihn innerlich bewegten; auch führt uns V. 19. hierauf. — Jene erstere Auffassung findet sich bei Ammon. — Dasjenige nun, wodurch dieses innere Bewußtseyn der religiösen Wahrheit gehemmt und unterdrückt wurde, ist die *ἀδικια* „die Sündlichkeit;" das *ἐν* ist instrumental. Der Apostel geht also hier von der großen Erfahrung aus, daß der Grund alles Erkennens göttlicher Dinge in dem unmittelbaren Bewußtseyn liegt, in welchem Praktisches und Theoretisches unzertrennlich verbunden ist, so daß eine ungöttliche Gesinnung auch alles Licht der Einsicht in göttliche Dinge unterdrückt. Ueber dieses Mitleiden des religiös-sittlichen Erkennens durch eine Abkehr der Gesinnung von dem Göttlichen ist zu vergleichen die schöne Stelle aus Chrysostomus ad 1 Cor. 8, 3. Hom. VIII.: *ἐντεῦθεν μανθανομεν ὁτι εἰκοτως ἐλεγεν ὁ χριστος· ὁτι ὁ ποιῶν τα φαῦλα οὐκ ἐρχεται προς το φῶς, και ὁτι βιος ἀκαθαρτος ἐμποδιζει δογμασιν ὑψηλοῖς, οὐκ ἀφεις το διοριστικον φανῆναι τῆς διανοιας. ὡσπερ οὖν οὐκ ἐστιν, ἐν πλανῃ ὀντας και ὀρθῶς βιοῦντας μεῖναι ἐν πλανῃ ποτε, οὑτως οὐ ῥᾳδιον πονηριᾳ συντρεφομενον ἀναβλεψαι ταχεως προς το τῶν παρ᾽ ἡμῖν δογματων ὑψος. ἀλλα χρη παντων καθαρευειν τῶν παθῶν τον μελλοντα θηρᾷν την ἀληθειαν.* Desgl. Chrys. in Ioan. 3. Hom. XXIV.: *ἐστι γαρ; ἐστι και ἀπο τροπων διεφθαρμενων οὐκ ἀπο πολυπραγμοσυνης μονον ἀκαιρου σκοτωθῆναι την διανοιαν .... ἐν τῇ προς τους Ἑβραιους δε και πολλαχοῦ τῶν πονηρῶν δογματων ταυτην ἰδοι τις ἀν τον Παῦλον την αἰτιαν εἶναι*

λεγοντα. την γαρ ἐμπαθῆ ψυχην οὐ δυνασθαι μεγα τι γενναῖον ἰδεῖν, ἀλλ' ὥσπερ ὑπο τινος λημης θολουμενην ἀμβλυωπιαν ὑπομενειν την χαλεπωτατην ... μη σπειρωμεν οὖν ἐπ' ἀκανθαις. Desgl. August. De vera rel. c. 18.: illa est enim peccati poena iustissima, ut amittat quisque quo bene uti noluit, cum sine ulla posset difficultate si vellet. Id est autem, ut qui sciens recte non facit, amittat scire quod rectum sit, et qui recte facere cum posset noluit, amittat posse cum velit. Was nun die Art betrifft, wie man sich die Entstehung des heidnischen Polytheismus aus einer unheiligen Gesinnung zu denken haben möchte, so ist besonders darauf Rücksicht zu nehmen, daß die heidnischen Götter Naturgötter waren, ohne die Idee der Heiligkeit — die personificirte, endliche Welt. Gerade das also, was wie Paulus sagt, der Gesinnung der Heiden fehlte, fehlte ihren Göttern. Es waren Götter, die, aus dem irdischen Sinn der Völker hervorgegangen, auch wieder nicht über das Irdische erheben konnten. Diese tiefsinnigere Ableitung des Heidenthums aus einem sittlich-religiösen Grunde findet sich unter den älteren Apologeten bei Theophilus von Antiochien ad Autol. l. I. c. 2., Athanasius apologia, opp. Par. 1728. p. 8., Philastrius de haeresibus, haer. 60. Bibl. Max. Patr. Vol. IV. P. I. p. 30. Vergl. die Einleitung zu der Abhandlung, über den sittlichen Einfluß des Heidenthums, in Neanders Denkwürdigkeiten, Th. 1. — Unter den verschiedenen Auslegern drücken folgende am besten den hier angegebenen Sinn aus: Calvin: veritas est vera Dei notitia. Erasmus: veritatem cognitam non accommodarunt ad pie sancteque vivendum. Grotius: de iis dicit hominibus, qui τας κοινας ἐννοιας de Deo, de eius bonitate ac iustitia, de honesto, per malos mores ita opprimunt, ut non magis appareant quam qui in atro carcere captivi detinentur. Simile illud in choro vetere: Ἄφρονες δε ὁποσοι το δικαιον ἄγουσι ὑπο τᾶς ἀδικου βιοτᾶς ἀφανες. Endlich Thomas Aq.: vera Dei cognitio, quantum est de se, homines inducit ad bonum, sed ligatur quasi captivitate detenta per iniustitiae affectum, per quam ut dicitur Ps. 11. diminutae sunt veritates a filiis hominum. — Zu erwähnen ist noch eine andere tiefsinnige Erklärung der ἀδικια, welche „eine Art von Gewaltthat

und Beraubung an Gott" bezeichnen soll, durch die Gott entzogen wird was ihm gebührt. So sagt Chrys.: „Wenn Einen, dem königliche Gelder anvertraut sind [wie dem Menschen das Bewußtseyn Gottes als göttliches Gut], um zu des Königs Ehre sie zu verwenden, sie an Gaukler und Huren wendet [unheilige Naturgötter], so muß er für diese Veruntreuung Strafe leiden." Eben so Theoph., Oecum., Beza. Der Zusammenhang spricht indeß nicht für diese Erklärung.

V. 19. In V. 19. und 20. wird, wie das διοτι anzeigt, das ἀληθεια aus V. 18. erläutert, V. 21, 22, 23. die Art des κατεχειν. — το γνωστον τ. Θ. Der Apostel will also zeigen, in welcher Hinsicht die Heiden im Besitz von religiöser Wahrheit gewesen wären. Γνωστον kann verschieden aufgefaßt werden. Es kann für das Substantiv stehn, wie sonst das Neutr. des Adj., το ἀσθενες für ἀσθενεια (1 Cor. 1, 25.), το χρηστον (Röm. 2, 4.) für χρηστοτης, so also gleich ἡ γνωσις. Aehnlich Justin. Apol. II. c. 14.: ἐν τῃ φυσει τῃ των ἀνθρωπων ἐστι το γνωριστικον καλου κ. αἰσχρου. Es kann aber auch das γνωστον seine Bedeutung als Adject. verb. beibehalten, so daß es „das Erkennbare" zu übersetzen wäre, wie sonst im philos. Sprachgebrauche το νοητον, το αἰσθητον, το ἀορατον (V. 20.) vorkommt. Auch gerade γνωστον findet sich bei Plato häufig, so im fünften B. der Republik, wo er öfter neben einander stellt το γνωστον και το δοξαστον, z. B. p. 478. Steph. In theoretischen Dingen bezeichnet die Verbalendung τος gewöhnlich die possibilitas, in praktischen das officium oder die facultas στυγητος, ἀγαπητος. Vgl. über diese Verbalformen, namentlich bei Plato, Wyttenb. Phaedo, p. 205. ed. Lips. Dieser Auffassung des γνωστον werden wir den Vorzug geben müssen, da im Nachfolgenden von dem ἀορατον Gottes die Rede ist, also angenommen wird, daß Gott in gewisser Rücksicht erkennbar, in gewisser nicht sei. Aehnlich wie hier Paulus drückt sich Josephus aus, wenn er sagt (c. Apion. l. II. c. 16.): θεος δυναμει μονον ἡμιν γνωριμος, ὁποῖος δε κατ' οὐσιαν ἀγνωστος. Auf jene Weise verstehen nun auch die meisten Erklärer das γνωστον. Pelagius: Quod potest naturaliter sciri de Deo, quod sit et quod iustus sit, d. h. daß es einen Einzigen und zwar heiligen Gott giebt. Calvin: intelligit id totum quod pertinet ad

gloriam Domini illustrandam, vel, quod idem est, quidquid nos movere excitareque debet ad Deum glorificandum. Quo verbo significat, Deum quantus est minime posse mente nostra capi, sed esse aliquem modum, intra quem se homines debeant cohibere, sicut Deum ad modulum nostrum attemperat quidquid de se testatur. Melanchthon: Addit quae sit illa ἀλήθεια. Est notitia, inquit, de Deo et caeterae notitiae, quae vocantur leges naturales, quae omnes sunt testimonium de Deo et docent, qualis sit Deus et quod iudicaturus sit. — Ernesti (Neue theol. Bibl. B. 10. S. 630.) wollte γνωστὸν bloß als Umschreibung von θεὸς ansehn, so daß τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ gleich ὁ θεὸς ὁ γνωστός. Er berief sich auf LXX. 1 Mos. 2, 9. τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ κ. ἀγαθοῦ, in welcher Stelle allerdings γνωστὸν periphrastisch zu stehn scheint, obwohl es doch vielmehr statt γνῶσις stehen und bezeichnen möchte: „die Erkenntnißgründe von Gut und Böse." Hier aber zeigt das folgende ἐφανέρωσε, daß auf dem γνωστὸν ein gewisser Nachdruck liegt, daß es also nicht rein periphrastisch gebraucht seyn kann — φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς. Es kommt hier auf die Auffassung des ἐν an. Man kann es „unter" übersetzen und könnte alsdann mit Theoph., Erasm. an diejenigen unter den Heiden denken, welche eben eine tiefere Religionserkenntniß hatten. Allein der Apostel spricht doch hier von der allgemeinern Schuld und Versündigung der Heiden, er kann mithin nicht an die religiöse Wahrheit denken, die nur Einigen unter ihnen zu Theil geworden. Mithin wäre ἐν entweder als Periphrasis des Dativs anzusehen, wie 1 Kor. 14, 11. (man beruft sich auch für diesen Gebrauch des ἐν auf Joh. 11, 10. 12, 35. 1 Kor. 2, 6. 2 Kor. 8, 1., obwohl nicht mit hinlänglichem Rechte) oder man kann es in seiner eigentlichen Bedeutung nehmen „in ihrem Innern ist es ihnen offenbar." Thom. Aq.: quod cognoscibile est de Deo ab homine per rationem, manifestum est illis ex eo quod in illis est, ex homine intrinseco. Nun zeigt die Verknüpfung dieses Satzes mit dem folgenden durch γάρ, daß der Apostel insbesondere an die Ueberzeugung denkt, welche dem Menschen aus dem Anschaun der Werke Gottes erwächst. Indeß hindert dieses nicht unsere Auffassungsweise. Die Schöpfung an sich betrachtet giebt ja dem Menschen noch nicht

jene Gotteserkenntniß, sondern sie regt nur das in ihm schlummernde Bewußtseyn an, so daß er selbst zum Bewußtseyn des Inhalts der in ihm liegenden Elemente der Gotteserkenntniß kommt. Wenngleich daher der Geist an der äußern Welt das Gottesbewußtseyn entwickelt, so ist es dennoch zugleich in ihm. Der Apostel nimmt ja eine innere Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen an, Apg. 17, 27. 28. Treffend daher Melanchthon: Quanquam enim, ut postea dicit, mens ratiocinatur aliquid de Deo ex consideratione mirabilium eius operum in universa rerum natura, tamen hunc syllogismum ratio non haberet, nisi etiam Deus aliquam notitiam κοινὴν πρόληψιν indidisset mentibus nostris, et illa mirabilia spectacula rerum πρόληψιν excitant.

V. 20. Nähere Auseinandersetzung, auf welche Weise die Menschen einer Gotteserkenntniß theilhaftig sind. Τὰ γ. ἀόρατα αὐτοῦ κτλ. Das Unerfaßbare Gottes wird genauer bestimmt, indem gerade die Eigenschaften genannt werden, die davon durch die Naturbetrachtung zum Bewußtseyn kommen. Δύναμις ist die Allmacht; ἡ δημιουργική, wie Theod. es erklärt. — Das erste was dem Menschen bei der Naturbetrachtung entgegentritt ist das ihm weit Ueberlegene, die unendliche Macht. So heißt es auch Weish. 13, 4., indem der V. von der Naturbetrachtung der Heiden redet, ἐκπλαγέντες δύναμιν καὶ ἐνέργειαν. Θειότης — unterschieden von θεότης, welches das göttliche Wesen bezeichnet, Kol. 2, 9. — drückt den Inbegriff aller Eigenschaften Gottes aus, das, wodurch uns Gott Gott ist. Es wird daher wohl auch periphrastisch für θεὸς gebraucht, wie Weish. 18, 9. ὁ τῆς θειότητος νόμος. Die erste dem Menschen sich aufdringende Eigenschaft ist die Allmacht, Paulus will aber ausdrücken, daß diese nicht etwas Blindes seyn kann, daß zugleich auch ein Bewußtseyn von den übrigen göttlichen Prädicaten entsteht. Auf ähnliche Weise sucht V. d. Weish. 13. zu zeigen, wie durch die Naturbetrachtung das Gottesbewußtseyn der Heiden hätte erweckt werden sollen. Diese Stelle hat mit unserer so viele Aehnlichkeit (V. 13. 14. daselbst), daß man beinahe meinen könnte, Paulus habe sie vor Augen gehabt, wenn nicht der behandelte Gegenstand so sehr ein locus communis der jüdischen Dogmatik wäre, daß sich recht wohl eine zufällige Zusammen-

stimmung zweier Schriftsteller denken läßt. Calvin: Non necenset sigillatim quae in Deo considerari possint, sed docet ad aeternam eius potentiam et divinitatem perveniri. Nam qui omnium est auctor, eum oportet sine initio esse et a se ipso. Ubi eo ventum est, iam incipit se proferre divinitas: quae nisi cum singulis Dei virtutibus nequit consistere, quando sub ea omnes continentur. —— Ἀπο κτισεως κοσμου. Das ἀπο kann „durch" heißen, oder „seit." In der Bedeutung „durch" wird es auch im N. T. mit γινωσκειν verbunden, wie Matth. 7, 16, und 20; wiewohl dann ἐκ weit gewöhnlicher, wie ἐκ τῶν ὀνυχων λεοντα. Da nun überdies derselbe Begriff schon in ποιημασι liegt, so ist es wohl richtiger ἀπο „seit" zu übersetzen, wie ἀπ᾽ ἀρχῆς κτισεως, Marc. 10, 6. Sir. 16, 25. Bei dem Wort κοσμου läßt sich bemerken, daß der sogenannte physico-theologische Beweis schon im Etymon des Worts liegt. Plin. Hist. Nat. l. II, c. 4. —— τοῖς ποιημασι νοουμενα καθορᾶται. In dem ν. κ. bemerkt Bengel: incomparabile oxymoron! Invisibilia Dei, si unquam, certe in creatione facta essent visibilia, sed tum quoque non nisi per intelligentiam. Per intelligentiam evidenter intellecta sunt, ut conspecta dicantur. Aehnlich Aristot. de mundo, c. 6. πασῃ θνητῇ φυσει γενομενος ἀθεωρητος, ἀπ᾽ αὐτῶν τῶν ἐργων θεωρειται ὁ θεος. Ποιημα nehmen Mehrere in der Bedeutung „Handlung, durch Gottes Wirken in der geschaffenen Welt." Diese Bedeutung hat ποιημα allerdings, wie auch im Hebr. מעשה und danach die LXX. Pred. Sal. 7, 14. 8, 17. Ps. 143, 5. So stellt Plato de leg. X. einander gegenüber τα ποιηματα τ. ἀνθρωπων und τα παθηματα. Natürlicher aber ist es, hier bei der gewöhnlichen Bedeutung zu bleiben „vermittelst der Geschöpfe." Der Apostel erläutert das καθορᾶται durch νοουμενα, indem ein innerliches Erwägen und Betrachten dazu gehört, jene göttlichen Eigenschaften an der Natur zu erkennen. Mosheim: „wenn man sie betrachtet." Den Sinn dieser Stelle umschreibt treffend Erasm. in d. Par. —— εἰς το εἶναι. Das εἰς το, wie häufig im N. T. für ὡστε. Chrysost.: καιτοιγε οὐ δια τουτο ταῦτα ἐποιησεν ὁ θεος, εἰ και τουτο ἐξεβη. οὐ γαρ ἱνα αὐτους ἀπολογιας ἀποστερησῃ, διδασκαλιαν τοσαυτην εἰς

μεσον προὐθηκεν, ἀλλ' ἱνα αὐτον ἐπιγνῶσιν. An welche Bemerkung Oekum. die exegetische Regel knüpft: προσεχε γοῦν τοιουτῳ ἰδιωματι τῆς γραφης κ. οὐ προσκοψεις. πολλα γαρ τοιαῦτα πανταχοῦ λεγονται, ἁ δεῖ λυειν οὑτως, ὡς ἐκ τοῦ ἀποτελεσματος αἰτιολογουμενα.

V. 21. Der Construction nach schließt sich dies διοτι an ἀναπολογητοι, als Erläuterung, warum sie auf keine Weise entschuldigt werden können; dem Sinne nach aber und dem Zusammenhange nach mit dem ganzen Vorhergegangenen ist es, wie wir schon sagten, eine Ausführung des κατεχειν V. 18. Jene allgemeine Behauptung nämlich, daß das ursprüngliche Gottesbewußtseyn von den Heiden nur unterdrückt würde, belegt der Apostel, indem er zeigt, wie sie zunächst auf unwürdige Vorstellungen von Gott geriethen und sodann in Folge davon auf unwürdige Abbildungen Gottes. Auch das A. T. nennt die Heiden „solche, die Gott vergessen haben" שְׁכֵחֵי אֱלֹהִים Ps. 9, 18. Das wahre Bewußtseyn von Gott wurde unterdrückt und sodann wurden falsche, unwürdige Götter an die Stelle des allmächtigen, heiligen Gottes gesetzt. Die Heiden thaten also ein doppeltes Unrecht, wie es Jeremia den Juden vorwirft, Jer. 2, 13.: sie gruben sich löchrige Brunnen und verließen dabei die lebendige Quelle. Und diese Schuld, bemerkt Thomas Aq., war wirklich eine doppelte, denn eine Schuld wird vergeben, wenn sie aus Unwissenheit hervorgeht, sie wächst aber um das doppelte, sobald diese Unwissenheit selbst verschuldet ist, so wie auch der doppelt schuldig ist, der sich absichtlich trunken macht und dann einen Menschen tödtet. — Die beiden Pflichten des δοξαζειν und εὐχαριστεῖν erklärt Mel. so: Gott als Gott ehren, heiße in der Gesammtheit seiner göttlichen Eigenschaften ihn anerkennen, und dann um aller dieser Eigenschaften willen ihn lieben, anrufen, fürchten. Ihm danken heiße anerkennen, daß Gott alle jene Eigenschaften in Leitung und Regierung der Welt thätig erweise. Insofern nun die Menschen diesen positiven Beruf, der in ihrer gottverwandten Anlage bedingt war, verkannten, trat das Negative ein, sie bildeten sich verkehrte Vorstellungen. Das Zeitwort ματαιοῦσθαι hat in der LXX. die doppelte Bedeutung irritum fieri und stultum fieri gleich הֶבְלִי. Der ersten Bedeutung folgt die Vulg., welche übersetzt evanuerunt. So oder ähnlich viele Ausleger. Erasmus ähn-

lich: frustrati sunt; nämlich „indem sie suchten etwas Großes durch ihre Forschungen zu Tage zu fördern." Doch scheint die andere Bedeutung vorzüglicher, schon deshalb weil die Verblendung sich vornämlich auf die Verehrung der nicht wahren Götter bezieht und diese τα ματαια genannt werden, Apg. 14, 15. Nach ihr erklärt Calvin richtig: derelicta Dei veritate, ad sensus sui vanitatem conversi sunt, cuius omnis perspicacia inanis est. Haec illa est iniustitia, quod semen rectae notitiae mox sua pravitate suffocent, priusquam in segetem emergat. — ἐν τοῖς διαλογ. Das Wort διαλογισμος wird meist im üblen Sinne gebraucht Röm. 14, 1. 1 Kor. 3, 20. Alles Denken des Menschen ist nur die Erscheinung seines Gemüthes, seines innern Seyns. Insofern nun dieses von Gott abgekehrt war, nahm auch das Denken über Gott eine verkehrte Richtung, wurden die Vorstellungen thörigt, wie religiös-sittlicher Irrthum immer die Folge religiös-sittlicher Verkehrtheit ist, so wie er denn andererseits auch wieder auf dieselbe zurückwürkt. Καρδια wie das hebr. לֵב Bezeichnung des ganzen innern Menschen, das Gemüth, hier das innere unmittelbare Bewußtseyn für die göttlichen Dinge. Dieses war ursprünglich ἀληθεια oder φῶς, wie Christus es Matth. 6, 22. nennt, verlor nun aber seine Lebendigkeit, d. h. es wurde verdunkelt.

V. 22. Es gehört zur Natur des religiös-sittlichen Irrthums, daß der Mensch sich etwas darauf zu Gute thun, ihn als Weisheit preisen kann. So die Heiden. Sie waren stolz auf ihre Erkenntniß überhaupt, sie rühmten sich ihres Wissens (1 Kor. 1, 22.) Ihre Philosophie machte sie auch stolz auf ihre Erkenntniß in göttlichen Dingen. Bei alle dem waren sie in Bezug auf die Gottheit in der größesten Verblendung. Selbst was ihre Philosophen betrifft, so waren diese zwar nicht in dem gemeinen Götzendienst befangen, aber ihre pantheistische Speculation schloß sich doch an den Polytheismus an, rechtfertigte ihn, indem sie ihm einen speculativeren Sinn unterlegte. Das φασκω ist nicht ohne Nachdruck, es bezeichnet im Griechischen öfters ein ruhmrediges sich Ausgeben für etwas (s. Wetstein und Kypke zu d. St. und Sturz, Lex. Xen. s. h. v.), daher die gewöhnliche Redensart οἱ φιλοσοφεῖν φασκοντες. Cicero, Tusc. l. I. c. 9.: qui se sapientes esse profitentur. Vgl. LXX. Jer. 10, 14.

V. 23. Chryſ.: πρῶτον ἐγκλημα ὁτι Θεον οὐχ εὑρον, δευτερον ὁτι και ἀφορμας ἐχοντες μεγαλας και σαφεῖς, τριτον ὁτι σοφοι λεγοντες εἶναι, τεταρτον, ὁτι οὐ μονον οὐχ εὗρον, ἀλλα και εἰς δαιμονας κατηγαγον και λιθους το σεβας ἐκεῖνο ... την γαρ γνῶσιν, ἡν ἐδει περι τοῦ παντων ἀσυγκριτῶς ὑπερεχοντος ἐχειν, ταυτην τῷ παντων εὐτελεστερῳ περιεθηκαν. Lact. Inst. div. l. II. c. 6. Duplici ratione peccatur ab insipientibus, quod elementa i. e. Dei opera Deo praeferunt, deinde quod elementorum ipsorum figuras colunt. Während V. 21. die Verirrung nur nachwies so lange ſie im Geiſte der verblendeten Weiſen blieb, zeigt ſie Paulus hier wie ſie ſich auch äußerlich zu erkennen gab, indem die verkehrten Vorſtellungen von Gott verkehrte Bilder von ihm erzeugten. —— K. ἠλλαξαν τ. δ. τ. ἀφθ. Θεοῦ. Es iſt dem Apoſtel daran gelegen den unendlichen Abſtand Gottes von vergänglichen Weſen hervorzuheben, daher der Gegenſatz von δοξα ἀφθαρτου Θεοῦ und φθαρτοι ἀνθρωποι. Die Redensart ἀλλασσειν την δοξαν Θεοῦ iſt altteſtamentlich, הֵמִיר כְּבוֹד יְיָ. Sie findet ſich Pſ. 106, 20. Jer. 2, 11. Hoſea 4, 7. Das hebr. Wort כָּבוֹד bezeichnet im weiteren Sinne „die Aeußerung oder Erſcheinung des Weſens Gottes," im engeren Sinne „die Majeſtät, Herrlichkeit." Dem כָּבוֹד der unſichtbaren Herrlichkeit ſteht gegenüber εἰκων. Die Polytheiſten wählten aber nicht einmal das Bild des edelſten unter den vergänglichen Weſen, ſondern ſogar der Thiere, und zwar der verächtlichſten Thiere. —— Ἐν ὁμοιωματι ſtatt εἰς ὁμοιωμα, nach der gewöhnlichen Verwechſelung von ἐν und εἰς, wenn es Uebertragung des Hebr. בְּ iſt. So Pſ. 105, 20. ἠλλαξαντο τ. δοξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιωματι μοσχου. Ὁμοιωμα εἰκονος iſt wieder Hebraismus ſtatt εἰς εἰκονα ὁμοιον בִּדְמוּת צֶלֶם. — Aehnliche Stellen finden ſich bei Philo, dem Monotheiſten, ſ. Wetſtein und Carpz. zu dieſer Stelle. S. auch die Stelle in Joſeph., c. Apion. l. 2., wo er mit kräftigen Worten ſchildert, wie alle, auch die herrlichſte Materie für die Darſtellung der unſichtbaren Herrlichkeit zu unwerth ſei.

Fünfter Theil: Ausführung der Thesis in Bezug auf die Heiden, und zwar von Seiten ihrer aus den theoretischen Verirrungen entstandenen praktischen Verderbniß, V. 24 — 32.

V. 24. Der Apostel entwirft in dem Folgenden eine aus dem Leben gegriffene Schilderung der ungeheuren sittlichen Verderbniß unter den Heiden. Es dient dieselbe zu seinem Zwecke, die Verschuldung der Heiden und ihr Bedürfniß eines Erlösers darzuthun. Zu gleicher Zeit stellt er aber diese sittliche Verderbniß auch als ein göttliches Strafgericht dar. Es steht auch beides nicht in Widerspruch mit einander. Insofern nämlich nach der göttlichen Weltordnung mit der Sünde zugleich das Schuldgefühl und das Uebel gesetzt ist, so ist auch mit der Sünde überhaupt überall zugleich das göttliche Gericht gesetzt (s. Joh. 3, 19.). Hier tritt dem Apostel besonders diejenige Seite der sittlichen Weltordnung vor Augen, vermöge deren ein verdunkeltes Gottesbewußtseyn auch den Menschen in Bezug auf das Praktische blind macht, so daß er fähig ist, sich selbst zu entehren. Theoph.: *ὁ γαρ τ. θεον μη θελων εἰδεναι, εὐθυς και κατα τον βιον διαφθειρεται.* Auch die Heiden hatten beobachtet, wie irreligiöse Menschen in Bezug auf das Praktische verblendet und dem Irrthum preisgegeben würden, wie sie in den *ἀδοκιμος νοῦς* geriethen, von dem Paulus V. 18. redet. Auch sie sahen darin eine sittliche Nemesis der Götter. Lycurg., adv. Leocr. p. 213.: *οἱ γαρ θεοι οὐδεν προτερον ποιοῦσιν ἠ τῶν πονηρῶν ἀνθρωπων την διανοιαν παραγουσι*, wozu die Verse des Eurip.: *ὁταν γαρ ὀργη δαιμονων βλαπτει τινα, τοῦτ᾽ αὐτο πρῶτον ἐξαφαιρεῖται φρενῶν τον νοῦν τον ἐσθλον, εἰς δε την χειρω τρεπει γνωμην· ἱν᾽ εἰδῇ μηδεν ὧν ἁμαρτανει.* S. hierüber Ruhnken, ad Vellej. Pat. II. c. 57. — Was nun den vorliegenden Fall betrifft, so konnte natürlich eine bloße Naturvergötterung nur da eintreten, wo Mangel an innerem religiös-sittlichen Bewußtseyn war. Auf der andern Seite war es aber auch natürlich, daß, wenn einmal ein bloßer Naturcultus statt fand, auch gleich von Jugend auf das religiös-sittliche Bewußtseyn geschwächt und allmählig ertödtet wurde, so daß Unsittlichkeit daraus hervorging. So wie dem Pantheismus oder Polytheismus eine Richtung auf die

die Natur als solche eigenthümlich ist, so dem Theismus auf die Sittlichkeit. Man kann nun die bei den Heiden stattfindende Nemesis noch enger fassen: Gott war von den Menschen nicht nur unter seine göttliche Würde herabgewürdigt worden, sondern selbst unter die menschliche, indem er in Thiergestalt war abgebildet worden. Nach den innern Gesetzen dieser Verirrung geschah es nun, daß der Mensch nicht nur unter die Menschenwürde sich selbst herabwürdigte, sondern selbst unter das Thiergeschlecht. Die differentia constitutiva des Menschen im Thiergeschlecht ist nämlich die Vernunftbegabtheit; jene blinde Sündenlust zerstört diesen Unterschied für den Augenblick wo sie wach ist, bei überwiegender, fortdauernder Gewalt der Sündenlust wird die Vernunft fast gänzlich unterdrückt, und der Mensch wird völlig dem Thiere gleich. Doch der Mensch erniedrigte sich noch unter das Thier durch unnatürliche Geschlechtsvermischung, indem diese auch dem Thier als solchem widerstrebt. Ein furchtbares Strafgericht! —— *Διο και παρεδωκεν.* Nach dem Gesagten bestimmt sich denn auch der Sinn des *παρεδωκεν.* Es bezeichnet weder ein Hineinstürzen in die Sünde, noch ein bloßes müßiges Zulassen der Sünde. Da nach der innern von Gott geordneten Nothwendigkeit aus der Verdunkelung des Gottesbewußtseyns praktische Verirrungen hervorgehn, so hob Gott nicht dieses Gesetz der sittlichen Weltordnung auf, sondern ließ es auch hier in Würksamkeit treten, so daß nach göttlichem Gericht Böses sich aus Bösem zeugte. Es erhellet hieraus, daß andererseits es auch von den Heiden heißen konnte, sie hätten sich selbst übergeben, Eph. 4, 19. Sehr erläuternd für diesen Begriff von *παραδ.* ist Sirach 4, 19., wo von dem Verfahren der göttlichen Weisheit gegen den Menschen die Rede ist, der willentlich von ihren Wegen abweicht: *ἐαν ἀποπλανηθῆ, ἐγκαταλειψει αὐτον, και παραδωσει αὐτον εἰς χεῖρας πτωσεως αὐτοῦ.* Vergl. auch Apg. 7, 42. Chrys.: *και γαρ εἰ τις βασιλεως υἱος ὢν, τον πατερα ἀτιμασας ἕλοιτο εἶναι μετα λῃστων κ. ἀνδροφονων, κ. τα ἐκεινων προτιμησειε τῆς πατρῴας οἰκιας, ἀφιησιν αὐτον ὁ πατηρ, ὥστε δια τῆς πειρας αὐτῆς μαθεῖν της οἰκειας ἀνοιας την ὑπερβολην.* Vgl. Calvin ad h. l. —— *Ἐν ταῖς ἐπιθ.* Dies verbinden die Meisten mit *ἀκαθαρσιαν* und lassen dieses von *παρ.* abhangen. Sie

übersetzen: „er übergab sie durch ihre Lüste der Unreinigkeit." Allein es ist der hebr. Constructionsweise angemessener, ἐν für εἰς zu nehmen und das εἰς ἀκαθαρσιαν als Erläuterung des ἐν ἐπιϑ. anzusehen. So werden im Hebräischen die Substantiven, welche vorhergegangene erläutern, diesen mit ל angeschlossen: „er übergab sie in ihre Lüste zum Unreinwerden, d. i. so daß sie unrein würden." Ἀκαθαρσια besonders: Wollustsünden. —— Τοῦ ἀτιμαζεσϑαι. Koppe nimmt es unnöthigerweise passivisch. Besser medial, und ἐν ἑαυτοῖς statt ἐν ἀλληλοις, mit dem es vertauscht wird Eph. 4, 32. und unten 27. Auch bei Classikern, s. Ast, ad Plat. leg. p. 74.

V. 25. Οἵτινες „als welche," also aufzulösen durch γαρ. Dieser Vers ist nur als erläuternder Zwischensatz anzusehen, welcher das eigentlich Wiedervergeltende in ihrer eignen Entehrung nachweisen soll; mit V. 26. wird V. 24. wieder aufgenommen. —— Μετηλλ. τ. ἀλ. τ. Θ. ἐν τ. ψευδει. Die Ausdrücke ἀλ. und ψεῦδος kann man, wie die meisten Interpreten thun, als abstr. pro concretis ansehen. Dann würde ψεῦδος zu übersetzen seyn „Götze, nichts seiender Gott." So werden im Hebräischen die Götter oft geradezu שֶׁקֶר genannt, Jes. 44, 20. Jer. 3, 10. 13, 25. Ἀλ. τοῦ Θ. wäre dann nach bekanntem Hebraismus gleich ϑεος ἀληϑης. Man könnte dann vergleichen Philo, l. 3., de vita Mosis, p. 578., wo er von den Israeliten, welche das goldene Kalb gemacht hatten, sagt, Moses wunderte sich, ὅσον ψεῦδος ἀνϑ' ὅσης ἀληϑειας ὑπηλλαξαντο. Es kann aber auch ἀληϑεια hier „die wahre Beschaffenheit Gottes" bedeuten, im Gegensatz zu der erdichteten, als wäre er körperlich und den Geschöpfen gleich. Ψεῦδος hieße alsdann „die erdichtete Beschaffenheit." Jene Bedeutung von ἀληϑ. ist auch bei Profanscr. gewöhnlich, z. B. Aelian, Hist. Var. l. II. c. 3. steht dem ἀληϑινος ἵππος entgegen ἵππος ἐν εἰκονι. Polyb., Hist. 1, 84, 6.: ἐπ' αὐτῆς ἀληϑειας ἦν συνιδεῖν „da konnte man durch die Sache selbst sich überzeugen." So ebend. 3, 115, 2.: μαχη ἀληϑινη. Cic. Tusc. Q. l. V. c. 1. pictura und imagines virtutum der res und veritas. So Ambrosius: nomen Dei qui verus est, dederunt his qui non sunt Dei. Lapidibus enim vel lignis vel caeteris metallis auferentes quod sunt, dant illis quod non sunt, hoc est im-

mutare verum in falsum. Eben so Calvin. Nicht übel ist auch die Erklärung Wolfs, welcher unter ἀληθεια die angeborne Idee Gottes versteht, unter ψεῦδος dieselbe in ihrer Verdunkelung. —— Ἐσεβασθησαν. Σεβαζομαι gleich σεβεσθαι und λατρευειν, nur wollen hier Einige σεβεσθαι vom inneren Verehren verstehen, damit ἐλατρευσαν, welches eigentlich ein äußeres Verehren anzeigt, diese Bedeutung allein habe. —— Παρα τ. κτισαντα. Das παρα nehmen Mehrere in der Bedeutung: „mit Vorbeigehung des Schöpfers." So Beza, Grotius, Heumann, unter den Alten Hilarius. Indeß ist dies, wiewohl es so heißen kann, doch nicht die gewöhnliche Bedeutung. In der LXX., bei Josephus, Philo ist παρα stets die Vergleichungspartikel, welche das hebr. מִן ausdrückt, gleich supra, plus quam, Fischer ad Weller. T. 3. P. 2. p. 270. Xenophon, Mem. 1, 4, 14. παρα τα ἀλλα ζῶα ὥσπερ θεοι οἱ ἀνθρωποι βιοτευουσι. So hat es auch der Syrer genommen. Denselben Gedanken, den hier der Apostel äußert, drückt Philo aus, de Opif. m. p. 2. τινες τον κοσμον μᾶλλον ἢ τ. κοσμοποιον θαυμασαντες. Man kann indeß zweifelhaft seyn, ob Paulus meint, daß die durch Bildsäulen dargestellten Götter nur Naturkräfte waren, so daß er die theol. naturalis bekämpfte, oder ob er daran denkt, daß, insofern die Bilder der Götter aus Materie waren, die Heiden die Materie anbeteten. —— Ὀς ἐστιν εὐλ. Diese Doxologie wird von Juden und Muhammedanern dem Namen Gottes beigesetzt, sobald irgend etwas Unwürdiges von Gott erwähnt werden mußte, gleichsam als ob der Schriftsteller jeden Verdacht seines Antheils an dieser Aussage entfernen wollte. In einem arabischen Werke cod. ms. Bibl. Reg. Ber.: Ueber die verschiedenen Religionssecten von Isfrajini, fügt der fromme Muhammedaner bei jeder Ketzerei, die er erwähnt, hinzu: تعالي الله عما يقولون „Gott ist erhaben über das, was sie sagen." Solche Doxologien sind auch sonst noch bei Paulus, Gal. 1, 5. 2 Cor. 11, 31. — Εὐλογητος preisenswerth, preiswürdig. — Chrys.: ἀλλ' οὐ δια τοῦτο τι παρεβλαβη φησιν, αὐτος μεν γαρ εἰς τους αἰῶνας εὐλογητος, ἐνταῦθα δεικνυσιν ὅτι οὐχ ἑαυτῷ ἀμυνῶν εἰασεν αὐτους, ὁπουγε αὐτος οὐδεν ἐπασχεν.

V. 26. Nachdem so der Verf. das Moment der Wiedervergeltung aufgezeigt in der Uebereinstimmung der Sündenstrafe mit der begangenen Sünde, geht er wieder auf Schilderung der Sündenstrafe zurück, wie er V. 24. begonnen. Er knüpft auch mit denselbigen Worten an, mit denen V. 24. begann. Die unnatürliche Wollust, von welcher hier der Apostel als dem höchsten Grade der Versunkenheit redet, findet sich in der alten Welt bei den meisten heidnischen Völkern. Bei den Griechen war sie zum Theil gesetzlich verboten, zum Theil vom Staate gebilligt, wie in Kreta; besonders empörend waren ihre Ausbrüche in den Zeiten, in denen der Apostel schreibt, zu Rom wie überhaupt in dem Reich. Wer die geschichtlichen Denkmale dieser Zeit, insbesondere Petronius, Sueton, Martial auch Juvenal nicht kennt, kann sich jene Ausschweifungen kaum so furchtbar vorstellen, als sie würklich waren. Einige Blicke in dieses Verderben eröffnet die Abhandlung von Meiners, Geschichte des Verfalls der Sitten und der Staatsverfassung der Römer, Leipz. 1782. 2. Ausg. 1791., welche zuerst im Göttingschen Histor. Magazin B. V. und VI. erschien. Desgleichen Neanders Denkwürdigkeiten, B. I. S. 143 ff. —— *Παθη ἀτιμιας* nach hebr. Sprachgebrauch statt *ἀτιμοτατα*. Chrys.: *πασχει ἐν τοῖς ἁμαρτημασιν ἡ ψυχη μᾶλλον και καταισχυνεται ἡ το σῶμα ἐν τοῖς νοσημασιν.* Der Apostel erwähnt die Schaamlosigkeit des der Schaam besonders bedürftigen Geschlechts zuerst. Von dieser Ausartung der Weiber spricht Seneca, ep. 95. Martial, Epigr. l. I. ep. 90. ad Bassam, Athenäus, Deipnos., l. 13. p. 605. Weiber mit diesem Laster, wie sie besonders in Lesbos gefunden wurden, hießen *τριβαδες*, s. Ruhnken, Tim. s. v. *ἑταιριστριαι*. — *Χρῆσις* usus venereus, s. Palairet, *οἱ χρησαμενοι* amasii.

V. 27. *Ἐξεκαυθησαν.* *Ἐκκαυω* und ardere, wie auch *καταφλεγω*, *αἰθεσθαι τῷ ἐρωτι* sind gewöhnliche Worte für Wollust-Regungen. Eben so *ὀρεξις*. — *Ἀντιμισθια*, merces par operae. —— *Ἐν ἑαυτοῖς* „durch sich selbst," *Ἐν* gleich בְּ instrum., *ἑαυτοῖς* für *ἀλληλοις* „einer durch den andern," s. V. 24. —— *Πλανη* ist in der LXX. die Uebersetzung von פֶּשַׁע „Abfall," Ps. 33, 10. Auch steht es für „Götzendienst," Ps. 126, 2. Ueber die Strafe selbst sagt Theo-

doret: ἃ γαρ οὐδεις αὐτους τῶν πολεμιων ἐπειραθη δια-θεῖναι ποτε, ταῦτα μετα πασης ἀσπαζονται προθυμιας. και ἣν οὐδεις ἀν αὐτῶν δικαστης κατεψηφισατο τιμωριαν, ταυτην αὐτοι καθ' ἑαυτῶν ἐπισπῶνται. Chrysostomus: ἐπειδη γαρ περι γεεννης λεγων οὐκ ἐδοκει πιστος εἶναι τοῖς ἀσεβεσι και οὑτω ζῆν προαιρουμενοις, ἀλλα και καταγε-λαστος, δεικνυσιν ἐν αὐτῇ τῇ ἡδονῇ ταυτην την κολασιν οὖσαν· εἰ δε οὐκ αἰσθανονται, ἀλλ' ἥδονται, μη θαυμασῃς. και γαρ οἱ μαινομενοι, και οἱ φρενιτιδι κατεχομενοι νοσῳ πολλα ἑαυτους ἀδικοῦντες και ἐλεεινα πρασσοντες, ἐφ' οἷς αὐτους ἑτεροι δακρυουσι, γελῶσι κ. ἐντρυφῶσι τοῖς γενο-μενοις αὐτοι. ἀλλ' οὐ δια τοῦτο φαμεν αὐτους ἀπηλλαχθαι κολασεως, ἀλλα και δι' αὐτο μεν οὖν τοῦτο ἐν χάλεπωτερᾳ εἶναι τιμωριᾳ, ὁτι οὐδε ἰσασιν ἐν οἷς εἰσιν. οὐ γαρ ἀπο τῶν νοσουντων, ἀλλ' ἀπο τῶν ὑγιαινοντων δεῖ φερειν τας ψηφους. Pelagius: ita ut quasi amentes ipsi in se suorum sint vindices delictorum.

V. 28. Der Apostel hatte V. 21. gezeigt, daß die Unterdrückung des ursprünglichen Gottesbewußtseyns bei den Heiden zur nothwendigen Folge hatte eine verkehrte Richtung der Reflexion, verkehrte Vorstellungen von der Gottheit, deren sie sich eigentlich hätten schämen sollen. Er erweitert diesen Gedanken und zeigt, wie aus der Verdunkelung des Gottesbewußtseyns überhaupt eine Verblendung in Bezug auf sittliche Dinge hervorging, welche ihnen zur Schmach gereichte. Und so ist es ja auch, daß der Mangel an religiösem Sinne überhaupt den Sinn für ächte Sittlichkeit abstumpft. Was die nothwendige Folge der Dinge nach der in der Natur Gottes begründeten sittlichen Weltordnung ist, stellt der Apostel wiederum wie oben V. 24. als göttliches Strafgericht dar. — Ἐχειν ἐν ἐπιγνωσει kann geradezu als Umschreibung des Verb. ἐπιγινωσκειν angesehn werden, wie ἐχειν mit ἐν öfters solche Umschreibungen bildet, ἐχειν ἐν ὀργῇ für ὀργιζεσθαι, ἐχειν ἐν αἰτιαις für αἰτιᾶσθαι, im Latein. in spe habere für sperare, s. Viger, ed. Herm. S. 608. Indeß möchte es hier bedeutungsvoll seyn, wie ἐχειν τον λογον τοῦ θεοῦ μενοντα ἐν ὑμῖν Joh. 5, 38., es bezeichnet wohl das Fortdauernde, das Beharren in dem Gottesbewußtseyn. Δοκι-μαζειν heißt zunächst „prüfen," sodann „billigen, erwählen,"

gleich *δοκιμον ἡγεῖσθαι*, so ist *δεδοκιμασμεθα* 1 Thess. 2, 4. aufzufassen. Vgl. Jos., antiqu. 2, 7, 8. *τα μεν οὖν ὀνοματα δηλῶσαι τουτων οὐκ ἐδοκιμαζον*, wo man es „ich hielt es nicht für gut" übersetzen muß. Die beste Uebersetzung wird demnach hier seyn „so wie sie nicht Lust hatten, nicht mochten in dem ihnen mitgetheilten Gottesbewußtseyn beharren." Der Araber: كما لا يحكموا علي نفوسهم ان يعرفوا „so wie sie sich nicht entschließen wollten." Gerade so wie wir die in vielfacher Rücksicht treffliche englische Uebersetzung: „as they did not like to retain God in their knowledge." Erasmus: non visum est eis Deum, quem cognoscebant, agnoscere et venerari. — In Bezug auf dieses *δοκιμαζειν* steht nun paronomastisch *ἀδοκ. νοῦς*. *Ἀδοκιμος* kann activ oder passiv aufgefaßt werden „ein Sinn der nicht prüfen kann," oder „der verworfen ist." Erasmus: „mens reproba, quae omnibus displiceat." Der Syr.: ܪܥܝܢܐ ܕܣܪܝܩܘܬܐ „ein eitler Sinn." Diese Auffassung nennt Beza matt; bedeutungsvoller ist allerdings die andere „ein verblendeter Sinn, der nicht mehr prüfen kann." Die Wiedervergeltung tritt so mehr hervor. So Limb., Wolf u. A. Die alte französische Uebersetzung, welche dem Beza folgt: en un jugement, dépourveu de tout jugement. Es wäre dann *νοῦς ἀδοκιμος* gleich *ἀκρισια*. Indeß ist doch das sehr zu berücksichtigen, daß der active Sprachgebrauch bis jetzt noch als unerwiesen angesehen werden muß. Die Adj. auf *ιμος* haben freilich eben sowohl die active als die passive Bedeutung (Buttm., ausführliche Sprachl. 2. Abth. S. 341.), als *τροφιμος*, *μαχιμος*, indeß ist doch bei manchen der passive Gebrauch allein herrschend und dazu gehört auch *ἀδοκιμος*, welches in passiver Bedeutung bei Classikern und im N. T. sehr häufig (Beza will Tit. 1, 16: *ἀδοκιμος* activisch nehmen). So öfter *νομισμα ἀδοκιμον* (was vom Münzwardein nicht gebilligt worden) für *οὐ χρησιμον*. Polyb., Hist. 6, 45, 4.: *ἀδοκιμος ἐστι παρα Λακεδαιμονιοις ἡ τοῦ διαφορου τιμησις* „die Lakedämoner erklären allen Werth des Geldes für nichtig." — *Ποιεῖν τα μη καθηκοντα*, dies sind im Allgemeinen Handlungen, die der sittlichen Würde des Menschen widersprechen, bekanntlich bei den Stoikern ein terminus technicus, Cicero übersetzt *τα καθηκοντα* durch officia.

V. 29. 30. Ohne eine bestimmte Ordnung führt jetzt der Apostel, wie 2 Tim. 3, 2., eine ganze Reihe von Lastern an, wie sie bei den Heiden mit der Vielgötterei verbunden waren. Man hat hierbei zu berücksichtigen, daß des Apostels Schilderung des Sittenverderbnisses unter den Heiden für seine Leser desto schlagender seyn mußte, da sie selbst Augenzeugen der höchsten Ausbrüche desselben waren in der verderbten Hauptstadt. Zu vergleichen sind hierbei der angef. Auff. in Neanders Denkw., Meiners in dem angef. Werke, Corn. Adami Observ. Philol. Theol. Groningae 1770, T. II.; Grotius und Wetstein ad h. l. Von Zeitgenossen stehe nur hier das Zeugniß des Griechen Pausanias, Graeciae descriptio l. VIII. c. 2.: *ἐπ' ἐμοῦ δε (κακια γαρ δη ἐπι πλεῖστον ηὔξετο και γῆν τε ἐπενεμετο πᾶσαν και πολεις πασας) οὔτε θεος ἐγινετο οὐδεις ἐτι ἐξ ἀνθρωπων πλην ὅσον λογῳ και κολακειᾳ προς το ὑπερεχον*, und das des Römers Seneca, de Ira, l. II. c. 8.: Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt, plus committitur, quam quod possit coërcitione sanari. Certatur ingenti quodam nequitiae certamine: maior quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris aequiorisque respectu, quocunque visum est, libido se impingit; nec furtina iam scelera sunt, praeter oculos eunt. Adeoque in publicum missa nequitia est; et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara sed nulla sit. Numquid enim singuli aut pauci rupere legem? undique, velut signo dato, ad fas nefasque miscendum coorti sunt. —— *Πεπληρωμενοι*. Auch die Profanscr. gebrauchen die verba plenitudinis von Thaten, wie von Gesinnungen. *Πᾶς*, כל „aller Art." —— *Πορνεια*. Viele Handschriften lassen es aus, mehrere stellen es hinter *πονηρια*, der Syrer las *πικρια* statt *πονηρια*. Man sieht also, daß *πονηρια* oder *πορνεια* unächt ist. Nach äußern Gründen muß letzteres wegfallen. Nach inneren ersteres, denn *πορνεια* wird vermißt, wenn es nicht da ist, bei Nennung aller andern Laster; *πονηρια* aber wird durch *κακια* unnütz gemacht. Doch läßt sich eben daraus, daß *πορνεια* zu fehlen schien, die Einschiebung desselben begreifen. —— *Πονηρια* neben *κακια* kann die specielle Bedeutung von cupiditas nocendi, malitia haben. Ammonius, de diff. verb.: *κακος πονηροῦ διαφε-*

ρει ὥσπερ ὁ ἀκακος του ἀγαθου, κακος μεν γαρ ὁ πανουργος· πονηρος δε ὁ δραστικος κακου. Indeß kann auch κακια die specielle Bedeutung der Bösartigkeit haben, wie sie Suidas für diese Stelle annimmt. Δολος, Iuven. 3, 41: Quid Romae faciam? mentiri nescio. Κακοηθεια hat den speciellen Begriff von malevolentia, die Vulg. hat malignitas, Ammon.: κακια κεκρυμμενη. Ψιθυριστης, heimlicher Verläumder, καταλαλος, ein öffentlicher. Θεοστυγεις kann im passiven Sinne genommen werden mit Circumflex θεοστυγεῖς, dies die gewöhnliche Bed., wie sonst θεηλατος, Vulg. Deo odibiles — oder auch im activen, θεοστύγεις, abhorrentes a Deo; von θεοστύγης wie θεομίσης (wiewohl es nicht belegt werden kann, daß die composita der dritten Declination bei activer Bedeutung den Accent verändern); so Theod., Dekum., Beza. Die active Bedeutung möchte dadurch wahrscheinlicher werden, daß nur von Lastern der Menschen die Rede ist. Dann muß man an solche Heiden denken, von denen Cyprian spricht, die, sobald ihnen ein Unglück begegnete, sogleich die Götter beschuldigten und die Vorsehung läugneten; doch auch der Aberglaube bewürkte Götterhaß, wie Plutarch in seiner Schrift περι δεισιδαιμονιας zeigt. —— Ὑβρισται. Bei Josephus mehrmals ἀσεβης und ὑβρ. neben einander, jenes Hochmuth gegen Gott, dieses gegen Menschen. Die Kaiser sprachen vor den Ohren der ehrbarsten Männer die unzüchtigsten Sachen und zwangen sie zu Thaten gleicher Art. Gräuliche Belege s. im Leben des Heliogabalus von Aelius Lampridius in den Scriptt. Historiae Aug. —— Ὑπερηφανους, Theoph.: καταφρονησις πλην αὐτου τῶν ἀλλων. —— Ἀλαζονεια, Plato: ἕξις προσποιητικη ἀγαθου ἢ ἀγαθῶν μη ὑπαρχοντων. Polyb., Hist. 4, 8, 1. spricht von einer ἐμφυτος ἀλαζονεια der Aetolier. Plautus übersetzt ἀλαζων gloriosus. Martial nennt die Sitten der Römer personatos. —— Ἐφευρεται κακῶν. 2 Makk. 7, 31. συ δε πασης κακιας εὑρετης γενομενος. Dieselbe Benennung bei Philo in Flacc. p. 968. A. p. 975. (ed. Frankf.). Bei Tacitus: repertores flagitiorum. Man dachte in jener Zeit stets neue Verfeinerungen der Wollust und Ueppigkeit aus, auch neue Foltern und Martern.

V. 31. Ἀσυνετοι in dem hebraisirenden Sinne, in welchem sonst μῶρος vorkommt „thörigt in Bezug auf göttliche Dinge," welches dann eine sittliche Verirrung mit in sich schließt, vergl. Sir. 15, 7. 8., wo ἀσυνετοι und ἁμαρτωλοι parallel stehen. Ἀστοργοι, ohne Liebe zu den Anverwandten und namentlich ohne Liebe zu Aeltern und Kindern. Kaiser mordeten ihre Aeltern und entehrten ihre Geschwister durch Unzucht. —— Ἀσπονδοι lassen mit Unrecht einige codd. aus, vielleicht weil sie es für gleichbedeutend mit ἀσυνθετοι hielten. Allein ἀσπονδος hat die eigenthümliche Bedeutung „unversöhnlich." So der Syrer und Vulg. So heißt bei Polyb., Hist. 1, 65, 6. πολεμος ἀσπονδος „ein Krieg auf Leben und Tod." So sagt Tacitus von den Römern seiner Zeit: non sperandum esse ut, qui pacem belli amore turbarent, bellum pacis charitate deponerent. —— Ἀνελεημονες. Melanchthon: crudelis est qui laedit alium atrociter sine causa iusta, immisericors, qui, cum probabilis causa est, non mitigat iustam asperitatem.

V. 32. Einerseits will der Apostel das Gemählde der sittlichen Verirrungen der Heiden in diesen Worten vollenden, und gleichsam die höchste Spitze derselben bezeichnen, andererseits liegt ihm daran den Hauptgedanken noch einmal einzuschärfen, daß die Heiden wegen aller dieser Verirrungen schuldig sind. Daher weist er darauf zurück, daß sie ein inneres Gesetz (C. 2, 14.) haben, welches, trotz aller Unterdrückung des ursprünglichen Gottverwandten, ihnen doch die Verwerflichkeit ihrer Gesinnungen bezeugt. Was aber die Absicht des Apostels in diesen Worten betrifft, die höchste Spitze der Verderbtheit zu bezeichnen, so könnte diese minder erreicht scheinen, da dem Bösen Beifallgeben weniger verwerflich scheinen könnte als die Ausübung selbst. Allein es ist doch zu bemerken, daß in vielen Fällen das bürgerliche Gesetz den Ausbruch des Bösen hindert und daß überhaupt die Beschaffenheit der Gesinnung oder Neigung es ist, die dem Menschen seinen sittlichen Werth giebt. Dazu kommt, daß es ja Aeußerungen des Bösen giebt, welche nur aus der augenblicklichen Gewalt der Leidenschaft hervorgehn und nachher ernst bereut werden; einen höhern Grad der Verderbtheit setzt mithin der Zustand voraus, wo bei kaltem Blute das Böse Anderer uns Wohlgefallen gewährt. Gegen den Endzweck des Apostels wäre es,

wenn man hier, wie Grotius thut, besonders an die Philosophen denken wollte, als welche selbst in der Theorie gewisse Sünden für erlaubt erklärten, wie Arist. die Rachsucht billigt, die Epikuräer und selbst die Stoiker die Knabenschändung und die Blutschande. Der Apostel spricht von etwas, was auf die Heiden als solche seine Anwendung haben muß. — *Δικαιωμα τ. θ.* gleich חק „Gesetz, Satzung," auch bei Profanscr. „Rechtsspruch, Recht, Gesetz." Mel. richtig: lex naturae eademque Dei; est enim lux a Deo in mentibus nostris condita. — *Ἄξιοι τοῦ θανατου. Θανατος* kann entweder im weitern Sinne genommen werden „Elend, Strafe," oder im engern und bezeichnet dann den leiblichen Tod als die größte aller Strafen für das größte Vergehen, den Abfall von Gott, der in allen jenen Sünden sich kund thut. — Es ist noch eine Lesart zu erwähnen, welche unter den Griechen schon Isidorus Pelusiota im fünften Jahrhundert erwähnt und die in die Vulg. übergegangen ist: *οὐ μονον οἱ ποιοῦντες αὐτα, ἀλλα και οἱ συνευδοκοῦντες.* Allein theils ist diese Lesart durch äußere Auctor. nicht gesichert, theils stimmt sie mit dem Zusammenhange und der Absicht des Apostels nicht überein. Eben so wenig empfiehlt sich weder durch äußere noch durch innere Gründe die Einschiebung eines *οὐ συνῆκαν* vor *ὅτι* in einigen späten codd. und in der Vulg., welche übersetzt: qui quum iustitiam Dei cognovissent, non intellexerunt, quoniam (quod) .... morte digni sunt. Diese Lesart ist wohl nur entstanden, weil man den tiefen Sinn in den Worten Pauli nicht faßte, und aus Verlegenheit einen andern substituirte.

Capitel II.

Inhalt.

Nachdem der Apostel das Sündenelend der Heiden dargethan hat, wendet er sich zu den Juden, welche sich für weit besser als die Heiden hielten, und zeigt, indem er zuerst sie noch nicht nennt, wiewohl er schon an sie denkt, nachher aber sie ganz offenbar züchtigt, daß sie noch schlimmer daran seien als die Heiden, indem sie, die Juden, auf ihre vollkommene Erkenntniß sich stützten, da doch gerade diese die Forderungen an sie erhöhete, in ihrem Leben dagegen keine größere Heiligkeit als bei den Heiden sichtbar werde. Gott, der bei seinem Gerichte durch keine Partheilichkeit sich leiten lasse, müsse also die Juden noch strenger richten als die Heiden, falls ihre Gesinnung schlechter als die der Heiden.

Theile.

1) Das bloße Erkennen dessen was besser ist, macht noch nicht sündenfrei, V. 1—11. 2) Je nach den verschiedenen Gnadenmitteln und je nach ihrer verschiedenen Erkenntniß richtet Gott die Menschen, V. 11—17. 3) Demnach steht der Jude, welcher mancherlei Gnadenmittel und eine bessere Erkenntniß hat, dabei aber das Gesetz übertritt, unter dem Heiden, der ohne äußere Gnadenmittel seinem innern Gesetz treu ist, V. 17—29.

Erster Theil: Das bloße Erkennen dessen, was besser ist, macht noch nicht sündenfrei, V. 1—11.

V. 1. Es lag in dem Plane des Apostels, daß er auch von den Juden spräche, daß er auch ihnen ihre Erlösungsbedürftigkeit bewiese. Der Uebergang zu diesem Gegenstande ergab sich jetzt dem Apostel sehr natürlich. Er hatte im letzten Verse des ersten Capitels beiläufig erwähnt, daß die Heiden eine Erkenntniß des göttlichen Willens hätten und doch die Sünde billigten. Sehr natürlich konnte er nun an die Juden erinnert werden, welche immer so bereit waren, die Heiden als Sünder zu verdammen, welche also gerade an jenem Urtheil Pauli über die Heiden, Gelegenheit zum Uebermuthe nehmen konnten. Indeß läßt der Apostel den Gegen-

satz derer, welche das Böse als Unrecht erkennen und doch billigen und gern sehen, und derer, welche es zwar verdammen, aber doch ausüben, noch nicht gleich als einen speciellen zwischen Heiden und Juden hervortreten, sondern giebt ihn — wie er es denn auch war — als einen auf alle Menschen bezüglichen. Er theilt mithin gleichsam alle Menschen theils in offenbare Sünder und in Scheinheilige. Ganz ähnlich sagte er C. 1. V. 18. *ἐπι πᾶσαν ἀσεβειαν τῶν κατεχοντων*, wo auch die Wahrheit als eine auf alle Menschen bezügliche motivirt war. Bugenhagen: haec non solum de Iudaeis accipienda, verum de omnibus hominibus qui faciles sunt ad iudicandum alios, tamen praecipue de Iudaeis dicuntur. Daß Paulus bei der allgemeineren Anrede besonders an die Juden denkt, zeigt sich schon klarer V. 4., 5., bis es V. 11. ganz klar hervortritt. Eben so fassen die Beziehung Aug. Prop. VIII. und Stolz in s. Anm. Gegen die Annahme, daß der Apostel, wie Clericus will, an die heidnische Philosophie denke, oder wie Chrysostomus, Theodoret, Grotius an die heidnischen Obrigkeiten, spricht der Zusammenhang, wie auch dagegen, daß der Apostel, wie Calvin meint, an das wechselseitige Richten der Heiden unter einander gedacht habe. —— *Διο.* Worauf diese Causalpartikel sich beziehe, ist nicht leicht anzugeben, da man vielmehr eine entgegensetzende wie *ἀλλα* erwartet hätte. Wir müssen voraussetzen, daß der Apostel eine, auf den ersten Blick nicht in die Augen springende, ursachliche Verbindung zwischen der Unentschuldbarkeit des Richtenden und V. 32. berücksichtigte, und diese war die vorher angegebene, welche schon Grotius bemerklich macht. Der Apostel schließt ja öfter eine ganze Ausführung an einen im Vorhergehenden begründeten, aber nicht ausgesprochenen oder auch einen nur ganz beiläufig geäußerten Gedanken. Das *διο* bezeichnet also etwa diese Ideenverbindung: „Ich habe jene verworfen, welche das Rechte wohl erkennen und dennoch an Andern die Sünde billigen. Damit ist aber nicht gesagt, daß jeder, der nur Andere verdammt, gerechtfertigt sei." —— *Ὦ ἀνθρ.* Donatus zu Terent. Adelph. I. 2, 31: homo de iis dicimus, quos parce reprehendimus. So z. B. Plut., de superst. c. 7: *ἐα με, ἀνθρωπε, διδοναι δικην.* — *Ἐν ᾧ* kann nach dem Hebräischen so viel heißen wie „deshalb weil," gleich בַּאֲשֶׁר. So Erasm., Beza. Es

kann aber auch nach dem Griechischen aufgefaßt werden: „in dem Stücke, in welchem." So die Vulg. Dann wird der Nachsatz verstärkt. —— *Κρινεις* nach hebr. Sprachgebr. gleich *κατακρινω*. Es kann auffallen, daß der Apostel voraussetzt, die Juden werden ohne weiteres zugestehen, daß sie dasselbe thun. Allein erstens spricht ja der Apostel bis jetzt noch, ohne den Juden zu nennen, und ruft ihn gleichsam nur versteckterweise zur Prüfung seines Gewissens auf, wie Christus die Pharisäer bei der Ehebrecherin. Uebrigens kann man auch bemerken, daß die Verderbniß unter den Juden in jener Zeit ungemein groß war. Wir dürfen nur in Josephus blicken, und namentlich auf die Schilderung des Hoflebens und der Hofgeschichte Herodes des Großen.

V. 2. Die Verbindung dieses Verses mit dem vorhergehenden giebt Calvin an: consilium Pauli est, blanditias hypocritis excutere, ne se magnum aliquid adeptos putent, si vel a mundo laudentur, vel se ipsi absolvant: quia longe aliud examen eos in coelo maneat. —— *Οἰδαμεν*. Koppe findet hier eine Andeutung auf die Juden, weil diese sich allein der rechten Erkenntniß rühmten. Der Apostel denkt wohl aber vielmehr an die unter allen Menschen verbreitete Ahnung eines göttlichen Gerichts, auf welche er V. 32. hinwies. Grot. ipsa ratio nos docet. —— *Κατ᾽ ἀληθειαν*. Bei den Profanscr. ist dies gewöhnlich Versicherungspartikel, wie sonst *ὀντως* oder *το ἀληθες*, im Hellenist. ist in diesem Sinne *ἐν ἀληθειᾳ* oder *ἐπ᾽ ἀληθειας* gewöhnlich. In der LXX. hat aber *κατ᾽ ἀληθειαν* die Bed. „der Wahrheit, Gerechtigkeit gemäß." Danach richtig Beza: ex ipsius rei natura, de qua apud Dei tribunal diiudicanda quaeritur, non ex ulla recti specie. Diese Bedeutung paßt auch in den Zusammenhang besser, da Paulus gegen Heuchler spricht.

V. 3. Der Nerv des ersten Theils dieses Capitels. Erkenntniß ohne entsprechende Gesinnung nützt nichts. Pelag.: Si enim tu peccatorem tibi similem iudicas, quanto magis Deus iustus te iudicabit iniustum? Chrys.: *το σου οὐκ ἐξεφυγες κριμα και το του θεου διαφευξῃ;*

V. 4. Der Apostel setzt voraus, daß der Scheinheilige, oder — fassen wir es specieller — der Israelit zu verstockt seyn wird, um sich sündig zu erklären, er wird aus seiner Straflosigkeit auf seine

Schuldlosigkeit schließen, dies ist der gemeinsame Charakter der Heuchler, darum verweiset er ihn mit Bestimmtheit aufs andre Leben. Dürften wir annehmen, daß der Apostel hier an die Juden als Volk im Ganzen denkt, was aber unwahrscheinlich ist, so möchte vielleicht der Jude aus dem Fortbestande seiner Theokratie das Wohlgefallen Gottes an ihm gefolgert haben. Beza, welcher hier an eine Bestrafung der Heiden denkt, sagt, diese hätten aus dem glücklichen Wachsthum ihres Römischen Reichs ihre Gott-Wohlgefälligkeit geschlossen; doch daß der Apostel hier nicht abermals von den Heiden redet, ist klar. Den Gehalt des ganzen Arguments giebt Theoph.: *εἰ δε δια το μηπω κολασθῆναι καταφρονεῖς τοῦ πλουτου τῆς ἀγαθοτητος, αὐτο τοῦτο εἰς πλέιω σοι κολασιν ἔσται. Ἡ γαρ μακροθυμια τοῖς μεν προς διορθωσιν αὐτῇ χρωμενοις σωτηριος. τοῖς δε εἰς προςθηκην ἁμαρτιας δαπανῶσιν αὐτὴν τιμωριας μειζονος ἐστιν ἀφορμη, οὐ παρα την αὐτῆς φυσιν, ἀλλὰ παρα την ἐκεινων σκληροτητα.* — *Πλοῦτος τῆς χρηστοτητος.* Die Hellenisten übersetzen das hebr. רב gern durch *πλοῦτος*. So Ps. 69, 16. Ps. 106, 7. *Χρηστοτης* ist Liebe überhaupt, *ἀνοχη* und *μακροθυμια* wird diese Liebe im Verhältniß Gottes zu Sündern. —— *Ἀγνοῶν. Ἀγνοεω* heißt nicht bloß „nicht wissen", sondern auch „nicht anerkennen, nicht erwägen." So im Hebr. ידע und im Hellenist. Weish. Sal. 7, 22. —— *Το χρηστον*, adiect. neutr. pro subst. *χρηστοτης*, wie öfter, s. 1, 19. —— *Ἀγει.* Die Präsentia dienen, wie in den meisten Sprachen so auch im Hebräischen oft zur Bezeichnung des Anstrebens, s. Glassius Philol. sacra, p. 765. So hier: „sucht dich zu leiten."

V. 5. Da der Mensch die Langmuth Gottes nicht zu seinem Heile benutzt, so fügt er zu seiner Sündhaftigkeit auch noch die Sünde der Unbußfertigkeit, es findet daher ein Aufhäufen der Sünde statt. Das heißt *θησαυριζω*, welches die LXX. für אָצַר Amos 3, 10., auch statt צָבַר Ps. 38, 10. braucht. Auf ähnliche Weise brauchen die Rabbinen נָבַר metaphorisch, Bava Bathra, f. 11, 1. Die Härtigkeit des Herzens bezeichnet den Mangel an Liebe; Liebe bewirkt Hingabe, Aufnahme des geliebten Gegenstandes, also Empfänglichkeit für die *μακροθυμια* Gottes. —— *Ἐν ἡμερᾳ ὀργῆς* steht nicht geradezu für *εἰς ἡμ.*, der Apostel spricht mahlerisch, er denkt sich die Ausführung. Das A. T. läßt nach der

überall vorherrschenden Vergeltungsidee, den göttlichen Segen erst immer nach vorhergegangener Läuterungs- und Sichtungszeit eintreten. Diese Sichtungszeiten heißen יום נורא, zuweilen auch יום זעם Ez. 22, 24. יום אף יי Zeph. 2, 2. 3. Im N. T. wird eine große allgemeine Sichtungszeit verkündet, nach welcher das Reich Christi, von allen Schlacken, vom Bösen und vom Uebel gereinigt, herrlich begründet werden soll. Diese allgemeine Sichtungszeit führt vorzugsweise den Namen ἡμερα ὀργῆς, Offenb. 6, 17., sonst ἡ μελλουσα, ἡ ἐρχομενη ὀργη. Ἡμερα mahlerisch, noch nachdrücklicher im Kuran, wo der Gerichtstag die S t u n d e heißt ألساعة, z. B. Sura 6.

V. 6. Die ἐργα des Menschen sind die Offenbarung seiner Gesinnung, die Gesinnung ist nur geheiligt, wenn sie von der Liebe Gottes erfüllt ist, dies kann nur dann statt finden, wenn der Mensch von dem Glauben an die göttlichen Dinge durchdrungen ist. Mithin stehen die Stellen, wo die Seligkeit des Menschen von den ἐργοις abhängig gemacht wird, nicht im Widerspruch mit denen, wo sie vom religiösen Glauben abhängig gemacht wird. In einem gewissen Grade kann selbst die Sittlichkeit der Heiden vom religiösen Glauben abhängig und i n s o f e r n rein seyn. Der Apostel meint demnach hier nicht die ἐργα νομου, die nur äußerlich den Forderungen des heiligen Gottes entsprechen, sondern die ἐργα ἀγαϑα. Ob und in welchem Maaße aber die Menschen ohne den erlösenden Einfluß des Geistes Christi solche ἐργα ἀγαϑα üben, ja dem Gesetze Gottes vollkommene Genüge leisten können, läßt er hier ganz unberührt. Es kommt ihm nur darauf an, zwei verschiedene Menschenklassen zu bezeichnen, solche, die sittlichen Ernst besitzen und nach Erfüllung des Gesetzes wirklich thätlich trachten, und solche die scheinheilig Andere verdammen und sich dabei über ihren eigenen Zustand täuschen.

V. 7. *Καϑ' ὑπομονην ἐργ. ἀγ.* Ὑπομονη ist perseverentia, so wird ὑπομενειν auch bei den Classikern gebraucht, P l a t o, de leg. X, 9., vom Aushalten des Angriffs der Feinde, X e n o p h o n, Cyrop. l. 7. c. 1. §. 30. So O e k u m.: ὑπομονην εἰπων, γενναιως ἐχειν διδασκει προς τους πειρασμους. Paulus will ausdrücken, daß es nicht bloß auf einzelne Regungen für das Gute ankommt, daß eine R i c h t u n g des Menschen auf dasselbe vorhanden seyn muß. Es erhellt deutlich aus der Ver-

bindung dieser Worte mit ζητοῦσι, daß der Apostel die Gesinnung voraussetzt und die Beharrlichkeit im Wirken nur als Zeichen einer lebendigen Gesinnung betrachtet. —— Δοξαν κ.τ.κ. ἀφϑ. Ist ein Hendiatria nach dem Hebräischen, wo die Hauptwörter statt der Beiwörter gesetzt werden. Es ist also zu übersetzen: „eine herrliche und glorreiche Unsterblichkeit." Umgekehrt sieht Ambrosius ἀφϑ. als Prädicat zu τιμη an, und dies giebt ihm Gelegenheit zu der schönen Bemerkung: „Paulus will den höhern Grad der Herrlichkeit der Christen bezeichnen, der dort ihrer wartet. In praesenti enim honor vel gloria frequenter amittitur, quia corruptibilis est qui dat, et quod dat, et qui accipit." Τιμη schließt sich häufig an δοξά an: Hebr. 2, 7. 1 Tim. 1, 17. besonders 1 Petr. 1, 7. Es entsprechen beide Worte zusammen dem הוֹד וְהָדָר. Chrys. bemerkt schön zu diesen beiden Worten: „Siehe, wie, wenn er von zukünftigen Dingen redet, er nicht Bezeichnungen für sie findet und daher von zeitlichen Gütern sein Bild entlehnt; ἐπειδη γαρ παντα ὑπερβαινει τα ἀνϑρωπινα, οὐκ ἐχει εἰκονα αὐτῶν ἐντεῦϑεν δεῖξαι, ἀλλ' ἀπο τῶν δοκουντων εἶναι λαμπρῶν παρ' ἡμῖν, ἀπο τουτων αὐτα ὡς ἐγχωρεῖ παριστησιν, ἀπο τῆς δοξης, ἀπο τῆς τιμῆς, ἀπο τῆς ζωῆς. —— Gewaltsam wäre es mit Dekum. ein Hyperbaton anzunehmen, so daß die Construction diese wäre: τοῖς καϑ' ὑπομονην ἐργου ἀγαϑοῦ ζήτοῦσι ζωην αἰωνιον, ἀποδωσει δοξαν και ἀφϑαρσιαν. Eben so gewaltsam und unnöthig verbindet Beza und Herzog ἐργου ἀγαϑοῦ mit δοξαν und übersetzt: qui secundum patientem exspectationem quaerunt boni operis gloriam; dann müßte sich ἀφϑαρσια ebenfalls auf die Werke beziehen und dies gäbe keinen Sinn.

V. 8. Τοῖς δε ἐξ ἐριϑειας. Das ἐκ umschreibt ein Adj. wie z. B. Phil. 1, 16 und 17., wo auch οἱ ἐξ ἀγαπης und οἱ ἐξ ἐριϑειας. So auch οἱ ἐκ στοας und οἱ ἐκ περιτομῆς. 1 Joh. 4, 5. Theoph. erklärt es: πονηροι ἀπο φιλονεικιας. Beza: litigiosi sive dogmata sive mores spectentur. Pelag.: contentiosus qui aliquid contra suam conscientiam nititur defensare. Dies wäre der gewöhnliche griechische Sprachgebrauch. Allein weit mehr empfiehlt sich der hellenistische Gebrauch dieses Wortes, welcher übereinstimmt mit der gewöhnlichen Bedeutung von מָרָה בְּ „widerspenstig seyn", besonders von den Gottlosen gebraucht

braucht 5 Mos. 21, 20., wofür auch die LXX. ἐρεθίζειν τον θεον und ἐρίζειν τῷ θεῷ hat. Der Aethiope übersetzt „die Abtrünnigen." —— Ἀπειθοῦσι μεν τῇ ἀληθειᾳ. Welche ἀληθεια ist hier gemeint? Am natürlichsten die, von der im ersten Capitel die Rede war: das allgemeine religiös-sittliche Bewußtseyn. Richtig Calvin: simpliciter regula divinae voluntatis, quae sola veritatis lex est, designatur — nihil medium est, quominus in peccati servitum mox concedant, qui subiugari a Domini lege noluerunt Enger nimmt es Pel. und Oek.: die Wahrheit des Evangelii. Noch enger Ambrosius: Die Wahrheit, daß es ein Gericht für alle Ewigkeiten giebt. Das ἀπειθεω zeigt ein willkührliches, absichtliches Sündigen an. Theod.: οὐ τοῖς ἐκ περιστασεως τινος ὀλισθαινουσιν εἰς αὐτην, ἀλλα τοῖς μετα πολλῆς αὐτην μετιοῦσι σπουδῆς. —— Πειθομενοις δε. Oek.: ἑκων γαρ πειθεται ὁ πειθομενος. — Ἀδικια wie im ersten Capitel V. 18. im Gegensatz zu ἀληθεια: Unheiligkeit, die sündlichen Neigungen, welche dem sittlichen Bewußtseyn widerstreben. Die Worte θυμος κ. ὀργη stehen wahrscheinlich zur Verstärkung des Nachdrucks gleichbedeutend. Sonst könnte man auch einen Unterschied finden. Ammonius: θυμος μεν ἐστι προσκαιρος, ὀργη δε πολυχρονιος μνησικακια. Eustathius: θυμος der innerlich aufwallende, ὀργη der äußerlich ausbrechende Zorn. Wenn Gott Abneigung und positiver Widerwille gegen das Böse und in so fern Strafgerechtigkeit beigelegt wird, muß natürlich das Leidenschaftliche und Ungeordnete, was beim Menschen der Widerwille gewöhnlich mit sich führt, und was auch die Ausdrücke θυμος und ὀργη mit in sich schließen, hinweggedacht werden. — Uebrigens ist hier ein Anakoluth, indem beide Worte eben so wie ζωην αἰωνιον im Acc. stehen sollten, allein während dort Paulus ἀποδωσει ergänzte, hat er hier wahrscheinlich καταβησεται hinzugedacht.

V. 9. Dieser Vers und V. 10. ist Zusammenfassung von dem in V. 6, 7, 8. Gesagten, indem zugleich von dem Apostel ausdrücklich hier die Beziehung jener seiner Worte hinzugefügt wird, nämlich die Anwendung derselben auf Juden und Heiden. Richtig Beza: thesis superior ad hypothesin applicatur. Zu er-

gänzen ist zu dem ἐπι πᾶσαν ψυχην ein Zeitwort, wie etwa καταβησεται. So wie das θυμος κ. ὀργη ausdrückte, welches die Folgen der menschlichen Sünde bei Gott seien, so bezeichnet θλιψις κ. στενοχωρια die Aeußerungen derselben an dem Menschen. Auch diese beiden Worte werden bei Profanscr. häufig verbunden, wie auch im Hebräischen die gleichbedeutenden צָרָה וְצוּקָה Jes. 30, 6. Den Unterschied aber zwischen beiden, wenn man einen annehmen will, bezeichnet Paulus selbst 2 Kor. 4, 8. θλιβομενοι ἀλλ᾽ οὐ στενοχωρουμενοι, wo er unter dem zweiten „innere Angst" versteht, unter dem ersten „äußere Bedrängniß." —— Ἐπι πᾶσαν ψυχην. Ambros.: desuper animam dicit, ut spiritualem poenam intelligas, non corporalem, quia anima invisibilibus poenis artabitur. Besser, wie auch schon Pel. bemerkt, ψυχη wie נֶפֶשׁ in der Bedeutung „Person" umschreibend. —— Ἰουδαιοῦ τε πρῶτον κ. Ἑ. Wir müssen auch hier wieder das πρῶτον geben durch „zunächst." Es äußert sich nämlich die göttliche Gerechtigkeit bei denen zunächst, welche in den bestimmtesten und nähesten Beziehungen zu ihr standen. Es werden die Juden gleichsam zuerst vor Gericht treten, weil sie in genaueren Beziehungen zu Gott stehen. Gerade so ist das πρῶτον in der gleichen Redensart Cap. 1, 8. genommen, und daher ist die Erklärung, die Origenes und Chrysostomus hier von dem πρῶτον geben, obwohl sie an sich eine richtige Bemerkung enthält, nicht statthaft. Sie meinen nämlich, daß dadurch ausgedrückt werden solle, die Juden würden, weil sie mehr Erkenntniß gehabt, auch härter gestraft werden. Chrysostomus: ὁ γαρ πλειονος ἀπολαυσας της διδασκαλιας, μειζονος ἀν εἰη δε τιμωριας ἀξιος ὑπομεῖναι παρανομιων.

V. 10. 11. Δοξα κ. τιμη ist הוד וְהָדָר, εἰρηνη ist שָׁלוֹם Heil, Segen. נָשָׂא פָּנִים eine Person annehmen, gütig aufnehmen, daher: begünstigen, sodann auch im üblen Sinne von Richtern: nicht auf die Sache sehen, sondern nur die Person ansehen. In dieser Bedeutung im N. T. προςωπον λαμβανειν oder εἰς προςωπον βλεπειν. Der Apostel meint also daß Gott beim Gerichte den Juden nicht um seiner Person willen, darum daß er Jude ist, begünstigen wird, sondern nur auf die Sache blicken, und diese ist hier Reinigkeit und Heiligkeit.

Zweiter Theil: Je nach den verschiedenen Gnadenmitteln und je nach ihrer verschiedenen Erkenntniß richtet Gott die Menschen, V. 12—17.

V. 12. Den allgemeinen Satz, den der Apostel V. 11. ausgesprochen, wendet er auf den besondern Fall an. Wollte Gott die Juden als solche begünstigen, so würde er sie nach dem leichteren Maaßstabe richten, nach welchem er die Heiden beurtheilt. Oekum. richtig: *δεῖξαι θελει ἐν δυο ἁμαρτησασιν Ἰουδαιῳ τε και ἀκροβυστῳ χεῖρον τον Ἰουδαῖον τιμωρεῖσθαι, ὁσῳ και νομον ὁδηγοῦ εὐπορησας ἡμαρτεν. ὁσῳ πλειονος ἀπηλαυσεν ἐπιμελειας, τοσουτῳ μειζονα δωσει δικην.* —— *Ἀνομως* ist gewöhnlich gleich *παρανομως*; hier aber gleich *χωρις νομου*, vgl. die erläuternde Parallelstelle 1 Kor. 9, 21. Doch ist es hier nicht streng zu nehmen, als hätten die Heiden überhaupt nichts von einem göttlichen Gesetze gehabt, der *νομος* ist hier nur das göttliche Willensgesetz, insofern es im mosaischen Gesetze niedergelegt war. Nach V. 15. ist ja den Heiden das göttliche Gesetz ins Herz geschrieben. —— *Ἀπολλυεσθαι* wie אָבַד, dem es in der LXX. entspricht: „elend werden, zu Schanden werden." Sirach 10, 3: *βασιλευς ἀπαιδευτος ἀπολεῖ τον λαον αὐτοῦ.* Das *ἀνομως* dieser Stelle erklärt Oek.: *οὐ μετα ἀκριβειας νομου, ὁ δηλοῖ την συμμετρον ἀπωλειαν.* —— *Ἐν νομῳ* so viel als *ἐννομος*, welches Paulus 1 Kor. 9, 21. braucht, „indem sie das Gesetz haben." So *οἱ ἐν περιτομῇ* „die, welche beschnitten sind." —— *Κριθησονται.* Vulg. iudicare, besser in der gewöhnlichen Bedeutung „verdammen" —— *Δια νομου.* So wie über die Heiden, die durch die verkehrte, ungöttliche Willensrichtung oft betäubte Stimme des nie ganz unterdrückbaren sittlichen Bewußtseyns zeugen wird, so über die Theokraten die in Stein gegrabene, und darum nie zu verdunkelnde Erklärung des Willens Gottes. Kant und Fichte in der „Critik aller Offenbarung" machen darauf aufmerksam, daß der Mensch irre werden kann, ob die göttliche Stimme des Sittengesetzes in seinem Innern auch würklich von Gott sei, darum habe eine äußere Offenbarung und Bestätigung Noth gethan, damit die Göttlichkeit des Sittengesetzes befestigt würde. Hinzuzusetzen ist in Bezug auf vorliegende Stelle: auch kann der innere Richter betrogen und sein Auge ver-

blendet werden, das äußerlich geoffenbarte Gesetz dagegen ist unwandelbar. Darum wird es den Juden unerbittlicher richten können. Der allgemeine Gedanke ist also: „Gott richtet stets nach den subjectiven Verhältnissen, darum werden Heiden und Juden jede auf ihre Weise vor Gott als schuldig erwiesen werden.“

V. 13. In diesem und dem folgenden Verse fügt der Apostel Erläuterungen zum Gesagten hinzu. In diesem rechtfertigt er sich, wenn es dem Juden scheinen sollte, als setzte er das Gesetz Israels zu sehr herab, im folgenden, wenn man es unstatthaft finden sollte, daß er dem Heiden so gut als dem Israeliten ein Gesetz zuschreibt. — Der Mensch kann sich nicht sein Bedürfniß nach Seligkeit und seine Sehnsucht nach Gewißheit der Erlangung derselben verbergen und verdecken, es ist diese Sehnsucht selber ein Funke Gottes; dabei sind aber die Neigungen, diese Seligkeit im Geschöpf statt im Schöpfer zu suchen bei allen Menschen so überwiegend, daß der Mensch gern mit jener Sehnsucht sich blos abfinden möchte, das heißt durch äußerliche Mittel sich der Seligkeit versichern, um ungestört dem Genusse dessen, was außer Gott ist, sich hinzugeben. Diese verkehrte Richtung offenbart sich besonders stark im Judenthume und im Katholicismus. So sollte auch das Gesetz nach den Absichten Gottes nur Mittel seyn zu dem höheren Zweck der Heiligung, statt dessen wollte Israel das Mittel zum Zweck machen und wähnte durch das bloße H a b e n des Gesetzes im Besitz eines magischen Unterpfandes der Seligkeit zu seyn. — Der Ausdruck *ἀκροατης* ist daraus zu erklären, daß den Meisten das mosaische Gesetz nicht durch eignes Lesen bekannt war, sondern durch das Anhören der Sabbatslectionen. Sonst nennen aber die Griechen auch die Leser *οἱ ἀκουοντες*, P o l y b i u s, Hist. 1, 13, 6. 1, 64, 2. und öfter, so auch eben daselbst 9, 1, 2. *ἀκροατης*. —— *Δικαιοῦσθαι* für unschuldig erklärt werden.

V. 14. C h r y s o s t o m u s: *οὐκ ἐκβαλλω τον νομον ἀλλα και ἐντεῦθεν δικαιῶ τα ἐθνη*. —— *Ὁταν γαρ*. Das *γαρ* bezieht sich auf das *ποιεῖν τ. νομον*, welches hier der Apostel den Heiden zuschreibt, woran er dann auch den Beweis knüpft, daß gewissermaßen die Heiden ebenfalls einen *νομος* besitzen. *Φυσει* eben so wie bei den Neuern „sponte, nach angebornem Triebe.“ *Φυσις* bezeichnet zuweilen bei den Classikern ingenium, nativa virtus, V a l k., diatr. in Eurip. p. 76. B. Sonst steht *φυσει* dem

πλαστῶς gegenüber und ist gleich *ὀντως*. — *Τα τοῦ νομου* oder *τον νομον ποιεῖν* oder *τον νομον πρασσειν*, V. 25. „Das Gesetz vollziehen." Wenn sie dieses thun, so ist ihr eigenes sittliches Bewußtseyn ihre Norm. Eine Parallelstelle ist Arist. Ethic. IV, 14: *ὁ δη χαριεις κ. ἐλευθερος οὑτως ἑξει, οἷον νομος ὢν ἑαυτῷ.* Auch die Rabbinen unterscheiden דת טבעית והנימוסית s. Buxt, Lex. p. 1349. — Man könnte gegen diese Erklärung einwenden, daß alsdann herauskommen würde, daß die Heiden würklich das Gesetz Gottes zuweilen erfüllten; dies aber könne nicht der Sinn des Apostels seyn, welcher vorher alle Heiden, als in der sittlichen Verhärtung und Verkehrtheit befangen, geschildert hätte. Man wollte daher *ποιεῖν τα τ. νομου* in der Bedeutung nehmen: idem facere quod lex facit, i. e. honesta praecipere, turpia vetare. So schon Beza, dann Elsner, Capellus, Limb., Flatt u. A. Es ließe sich bei dieser Auffassung ein guter Zusammenhang mit dem Nachfolgenden denken, allein es liegt so sehr nahe, das *ποιεῖν τα τοῦ νομου* in dem Sinne zu nehmen, in welchem sonst so häufig *ποιεῖν τον νομον* vorkommt, auch scheint es deutlich dem *ποιηται νομου* in V. 13. zu entsprechen. Man kann ja überdies nicht sagen, daß der Apostel durch die obige Schilderung der Verkehrtheit der Heiden jeden Einzelnen ohne Ausnahme bezeichnet, und die Unmöglichkeit einer wenigstens äußerlichen Sittlichkeit geläugnet habe. Es ist ja hier überhaupt nur die Rede von der äußerlichen Uebereinstimmung mit dem Gesetze, diese würde gewiß der Ap. dem Heiden in mancherlei Beziehungen des Lebens nicht streitig gemacht haben. Ja noch mehr als das; wenn der Heide den *νομος γραπτος* in seinem Innern als ein von Gott selbst in sein Herz geschriebenes Gebot betrachtete, so konnte er selbst aus Scheu vor dem Heiligen, aus Ehrfurcht sich zur Befolgung der Gebote angetrieben fühlen. Diese Ehrfurcht vor dem Heiligen, wenn gleich sie bei den Hellenen nicht das Leben beherrscht, tritt doch in manchen Aussprüchen der Tragiker herrlich hervor. Um nur ein Beispiel anzuführen, s. den trefflichen Chor in Oedipus Tyr. v. 845 ff. über das Gewissen.

V. 15. Eine Bestätigung des 14ten Verses. Paulus will Beweise dafür angeben, daß die gesetzmäßigen Handlungen der Heiden sich würklich auf ein inneres Gesetz im Busen gründen. Zu

dem Ende beruft Paulus sich auf den Kampf der Willensneigungen im Menschen und die darüber vom sittlichen Bewußtseyn gefällten Urtheile. Er knüpft wieder durch οἵτινες an, welches wir auch hier auflösen müssen durch γαρ: ἐνδεικνυνται γαρ. Das ἐνδεικνυνται ist hier nicht mit Grotius durch die Glosse zu erklären: vitae scilicet innocentiâ. Der Endzweck des Apostels in diesem Verse ist ja eben die Erscheinungen eines sittlicheren Lebens der Heiden zu erklären aus der Offenbarung des Willens Gottes in ihrem Innern, folglich bezeichnet das ἐνδ. das Offenbarwerden jenes innern Gesetzes bei genauer Untersuchung des Innern. Es fragt sich nun, was die Bedeutung von ἐργον sei in dieser Verbindung mit νομου? Am einfachsten ist es, ἐργον τοῦ νομου collectivisch in der Bedeutung zu nehmen, in welcher sonst immer der Plural τα ἐργα τοῦ νομου vorkommt „sie zeigen die vom Gesetz gebotenen Werke in ihrem Innern." So Theoph. und die meisten Aelteren. Allein es ist unwahrscheinlich, daß der Singular geradezu für den einmal in dieser Bedeutung recipirten Plural vorkommen sollte, wenn man nicht etwa 1 Theſſ. 1, 3. das ἐργον πιστεώς für τα ἐργα τῆς πιστεως nimmt, wie Vorstius de Hebr. N. T. p. 256. thut. Diejenigen Exegeten, welche V. 14. das ποιεῖν τα τοῦ νομου in der Bedeutung nahmen „das Amt des Gesetzes ausüben," nehmen auch hier ἐργον in der Bedeutung officium, negotium. Grotius, der in der Auslegung des 14ten Verses denselben nicht beistimmt, erklärt doch ἐργον hier: id quod lex in Iudaeis efficit, nempe cognitionem liciti et illiciti. Legis virtus est imperare, vetare, permittere, punire. Auch de Wette übersetzt: „das Thun des Gesetzes." Diese Bedeutung von ἐργον ist sprachlich ganz wohl begründet, doch fällt sie mit jener Erklärung des ποιεῖν τα τοῦ νομου. Es wird demnach nur übrig bleiben ἐργον für periphrastisch zu halten, wie Palairet, Wolf, Schleusner u. A. Zu vergleichen wäre von Stellen der Classiker für diesen Gebrauch des ἐργον: Polyänus, Strat. l. 1. c. 18.: τοῦ λογιου το ἐργον ἀποβαινει τῇδε. Diogenes Laert., Prooem. ad hist. phil.: το τῆς φιλοσοφιας ἐργον ἐνιοι φασιν ἀπο βαρβαρων ἀρξαι. Bekannt ist der periphrastische Gebrauch von χρῆμα, πρᾶγμα, s. Viger., S. 159. Da nun aber diese Worte nicht immer rein pleonastisch sind, so würde auch hier ἐργον nicht ganz überflüssig stehen, sondern beinahe so viel wie ὑπο–

στασις bedeuten, wie dies schon Erasmus vermuthete. So übersetzt Seiler: „der Inhalt des Gesetzes." Michaelis: „der Sache nach ist." Bolten will sogar c. 3, 20. ἔργα τοῦ νομου durch „Inhalt des Gesetzes" übersetzen, so auch Conr. Vorstius. Aus den Apokryphen könnte Baruch 5, 51. für diesen Gebrauch des ἔργον verglichen werden, wo οὐδεν θεοῦ ἔργον so viel wie θεῖον, denn die Erklärung, die Schleusner im Thesaurus in LXX. davon giebt, virtus operosa dürfte auf keine Weise zu billigen seyn. Im N. T. kommt es ähnlich vor Eph. 4, 12. und vielleicht auch 1 Theſſ. 1, 3. —— Συμμαρ. αὐτῶν τ. σ. Es ist zu fragen, ob Paulus unter der συνειδησις und nachher wieder unter den λογισμοῖς etwas von dem νομος γράπτος ἐν τ. κ. Verschiedenes versteht. Dann müßte man diese drei Commata unsers Verses coordiniren als drei verschiedene Bestätigungen dafür, daß die gesetzlichen Handlungen der Heiden aus einem innerlichen Gesetze hervorgehen. So der luther. Exeget Hemming. Wiewohl sich allenfalls diese Coordination rechtfertigen ließe, so ist es doch natürlicher das zweite und dritte Comma dem ersten unterzuordnen und als erläuternde Epexegese desselben zu betrachten. Der Ausdruck νομος γραπτος war im gewöhnlichen Leben nicht gebräuchlich, Paulus erläutert ihn daher durch gewöhnlichere Ausdrücke, welche zugleich auf die Facta hinweisen, durch die er gerechtfertigt wird. Unter dem allgemeinen Ausdrucke νομος γραπτος verstand Paulus die συνειδησις, das Gottverwandte im Menschen, insofern es sich als ein Gefühl des Rechtes und des Guten offenbart. Man könnte auf das συν in συμμαρτυρουσης Nachdruck legen, und es entweder auf νομος γραπτος oder ταῖς καρδιαις beziehen, allein die συνειδησις kann doch nur als identisch mit dem νομος γραπτος gedacht werden, und die καρδια, d. i. das Gemüth, legt doch nur ein Zeugniß ab vermöge des νομος γραπτος in ihr, mithin kann sie auch nicht wohl als ein Zeuge neben der συνειδησις betrachtet werden. Wir nehmen daher das Compositum in der Bedeutung des Simplex. Auch συνειδεναι hat die Bedeutung des Mitwissens mit einem Andern, aber die Bedeutung des simul sciendi geht auch hierbei nicht selten unter, daher es auch mit dem Dativ der Sache steht. So Plato, Phaedon, p. 92. d. Vgl. Buttmann ad Dem. in Midiam, S. 186. —— Was nun das dritte Comma betrifft, so

ist dies wieder Epexegesis und Ausführung des vorhergegangenen zweiten. Jenes unmittelbare sittliche Bewußtseyn des Menschen wird nämlich vermittelt durch einzelne *λογισμόι*, die in die Reflexion eintreten. *Μεταξυ ἀλλ.* *Μεταξυ* ist hier so viel als *ἐναλλαξ*. So der Syrer; Vulg. invicem. Aehnlich gebraucht: Matth. 18, 15. Apg. 15, 9. Der Gegensatz davon ist das Anklagen der einen Parthei vor Gericht, und das Rechtfertigen der andern, was hier im Gewissen in einer Person erscheint. —— *Κατηγ. ἠ κ. ἀπολ.* ist nicht mit Oekum. und Sebast. Schmidt auf verschiedene Personen zu beziehen, in deren einer die Aussprüche des Gewissens rechtfertigten, in der andern bestraften, sondern der Apostel redet von dem doppelten Geschäft des Gewissens in einem und demselben Menschen. Zu den beiden Verbis wird man als Object am besten ergänzen: *τον ἀνθρωπον*, nicht *ἑαυτους*, was freilich besser zu *μεταξυ ἀλληλων* passen würde. Es sind aber nicht die Aussprüche des Gewissens, die sich selbst einander anklagen und entschuldigen, sondern es sind die Richterstimmen des Gewissens, welche die Willensneigungen und Begierden des Menschen billigen oder verwerfen. Eine Parallelstelle ist B. d. Weish. 4, 20., und bei Philo, de Decal. p. 756. (ed. Frankf.): *ὁ μεν ἐν ἑκαστῃ ψυχῇ συνοικῶν και συμπεφυκως ἐλεγχος ὡς μεν κατηγορος αἰτιᾶται, κατηγορεῖ, δυςωπεῖ, παλιν δ' ὡς δικαστης διδασκει, νουθετεῖ, παραινεῖ μεταβαλλεσθαι.* — Auch die Rabbinen nennen das Gewissen מְקַטְרְגָא den Ankläger. — Treffend umschreibt diesen Vers Erasmus: etenim cum nationes a lege Mosaica alienae, ultro naturae ductu, quae lege iubentur, faciunt; quamvis nullo legis Mosaicae praescripto moneantur, tamen ipsi sibi legis vice sunt, propterea quod rem legis exprimunt non tabulis sed ipsis mentibus insculptae, et quidquid apud eos, qui sub lege vivunt, geri solet apud tribunal, hoc in istorum pectore geritur, dum pro te aut adversum te testimonium dicit conscientia.

V. 16. Die Verbindung dieses Verses mit den vorhergehenden hat den Auslegern in grammatischer Hinsicht Schwierigkeiten gemacht, obwohl in Betracht des Sinnes kein Zweifel seyn kann über den genauen Zusammenhang. Bei weitem die Meisten halfen sich durch Einklammerung von V. 13. 14. 15., so daß das

$\dot{\epsilon}\nu\ \dot{\eta}\mu\dot{\epsilon}\rho\alpha$ sich genau an $\kappa\rho\iota\vartheta\dot{\eta}\sigma o\nu\tau\alpha\iota$ in V. 12. anschlösse. So Grotius, Limborch, Wolf, auch Winer. Allein schon Heumann bemerkt, daß man sich bei einem so feurigen Charakter wie Pauli kaum eine so große Parenthese denken und dieselbe nur dadurch erklären könne, daß man annehme, Paulus habe die drei Verse erst bei Durchlesung des Briefes noch beigeschrieben. Dieser öfters von Heum. gewählte Ausweg ist aber ebenfalls wenig probabel. Doch auch abgesehn vom Charakter Pauli, finden wir einen so großen innern Zusammenhang in V. 13. 14. 15. und eine so genaue Verknüpfung von V. 13. mit V. 12., daß eine Parenthese unwahrscheinlich ist, und man nur bei ängstlichem Aufsuchen darauf fallen wird, V. 16. an V. 12. anzuschließen. Auch wird man es nicht zugeben, was Heum. ebenfalls vorschlägt und Beza in seiner Uebersetzung würklich thut, bloß V. 14. und 15. einzuklammern, denn theils hängt V. 14. mit 13. eben so genau zusammen, wie V. 13. mit V. 12., theils enthält V. 14. einen offenbaren Gegensatz zu V. 17. Auch wird es endlich nicht angehen, V. 15. allein einzuschließen, da $o\ddot{\iota}\tau\iota\nu\acute{\epsilon}\varsigma$ eine genau sich anschließende Fortführung von V. 14. anzeigt. Am allergezwungensten ist nun der von Koppe und Rosenmüller gewählte Ausweg. Koppe nimmt $\mu\epsilon\tau\alpha\xi\upsilon$ in der Bed. von $\mu\epsilon\tau\epsilon\pi\epsilon\iota\tau\alpha$, welche es unläugbar ebenfalls hat, dann ist $\dot{\alpha}\lambda\lambda.$ $\tau.\ \lambda o\gamma\iota\sigma\mu\tilde{\omega}\nu\ \kappa\alpha\tau\eta\gamma.\ \dot{\eta}\ \kappa.\ \dot{\alpha}\pi o\lambda.$ ein Gen. absolutus, zu welchem $\dot{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omega\nu$ zu ergänzen. Indem nun Koppe $\mu\epsilon\tau\alpha\xi\upsilon$ an $\dot{\epsilon}\nu\ \eta\mu\epsilon\rho\alpha$ anschließt, entsteht ihm folgende erkünstelte Uebersetzung: „Ihr eignes Gewissen sagt es ihnen, und ihre eignen Grundsätze sollen dereinst sie anklagen oder auch vertheidigen, wann Gott richten wird. ..." Weit besser als alle diese Constructionsweisen ist die ungezwungene von Bengel, welcher $\dot{\epsilon}\nu\ \dot{\eta}\mu\dot{\epsilon}\rho\alpha$ mit $\dot{\epsilon}\nu\delta\epsilon\iota\kappa\nu\upsilon\nu\tau\alpha\iota$ verbindet, was man dann sehr wohl thun kann, wenn man das zweite und dritte Comma des funfzehnten Verses dem ersten subordinirt hat. Er bemerkt sodann zur Erklärung: quale quidquid fuit, tale cum conspicietur, definietur et manebit. In illo die constabit illud in cordibus scriptum legis, apologiam etiam aliquam recte factorum coniunctam habens, quamvis homo in iudicio succumbat, semet accusatore, propter caetera. Idque infert accusationem vel etiam defensionem (a maiori ad minus procedendo) in hac quoque vita con-

stantem, quoties vel ipsum repraesentatur homini iudicium futurum, vel praeludia eius in conscientia, homine inscio, aguntur. Ihm folgt Chr. Schmid. Etwas verschieden von dieser Auffassung ist die des Calvin, welcher auch Hieronymus folgt in Comm. in Ies. l. 18. c. 66. v. 18. zu dem Verse: opera et cogitationes eorum venio ut congregem. Diese schließen das ἐν ἡμέρᾳ unmittelbar an das vorhergegangene ἀπολ. an, welches der hebr. und namentlich der paulinischen Constructionsweise sehr angemessen ist, und indem sie ἐν in der Bed. von εἰς ἡμέραν nehmen, geben sie dem Ganzen den Sinn, daß der Endzweck dieses Kampfes des Gewissens gegen die ungöttlichen Willensneigungen dieser sei, zur Zeit des Gerichtes den Menschen durch sich selbst widerlegen und überführen zu können. Calvin: rationes autem istas accusandi et defendendi ad diem Domini confert, non quia sint tunc primum emersurae, quae assidue nunc vigent ac officium suum exercent, sed quia sint tunc quoque valiturae, ne quis ut frivolas et evanidas contemnat. Oekum. und Theoph. und, wie es scheint, nicht weniger Theod. und Chrys. ziehen ebenfalls ἐν ἡμέρᾳ zu ἀπολ., allein nicht in der Bedeutung von εἰς ἡμέραν, vielmehr wollen sie, daß jene Gewissensaussprüche überhaupt erst beim Gericht erfolgen werden. Ihre ganze Auffassung des Satzes hat Unklarheit. Es scheint nur zwischen der Calvinischen oder der Bengelschen Construction die Wahl zu seyn. Doch könnte auch die Construction der griechischen Väter beibehalten und nur in so weit modificirt werden, daß ἐν ἡμέρᾳ emphatisch genommen würde, so daß der Sinn wäre: „ihre Gedanken rechtfertigen und klagen stets an, besonders aber am Tage ....“ Ganz so Erasm.: secundum haec igitur iudicabit illos Deus olim, quum quod nunc occulte fit in praecordiorum latebris, tum propalam fiet sub oculis omnium. Der Apostel war V. 12. und 13. davon ausgegangen, von dem zukünftigen Gericht zu sprechen. Erst daran schloß sich der Gedanke von dem Gericht, was schon jetzt im Innern der Menschen statt findet. Bei diesem Zusammenhange läßt es sich wohl denken, wie in dem lebendigen Gemüthe des Ap. Gegenwart und Zukunft zusammenfließen konnte. Was jetzt innerlich geschieht, wird dann äußerlich offenbar werden. Für diese Erklärung spricht auch im Nachfolgenden der Gegensatz von den

τα κρυπτα zum öffentlichen Gericht. Wollten wir V. 16. an V. 12. anschließen, so würde das τα κρυπτα beziehungslos dastehn, jetzt aber können und müssen wir es beziehen auf jene dem äußern Auge verborgenen Kämpfe des Gewissens gegen die ungöttliche Gesinnung, die dann einem sichtbaren Gericht unterworfen werden. Von der Kundwerdung der κρυπτα τοῦ σκοτους und der βουλαι τῶν καρδιῶν in jener Periode des Weltgerichts spricht auch 1 Kor. 4, 5. —— Κατα το εὐαγγ. μου. So nennt Paulus die gesammte ihm zur Verkündigung übertragene Lehre, Röm. 1, 16. 2 Tim. 2, 8., vgl. 1 Kor. 15, 1. —— Δια Ι. Χ. Daß Christus im Zustande der Verherrlichung einst Richter über das Menschengeschlecht seyn werde, verkündet Paulus auch anderwärts, Apg. 17, 31., und Petrus Apg. 10, 42. Doch ist deswegen nicht, wie Pelagius und Grotius thun, gerade darauf ein besonderer Nachdruck zu legen, als wenn nämlich P. gerade deswegen κατα τ. εὐαγγ. μου hinzusetze, weil die menschliche Vernunft nicht aus sich selbst wissen könne, durch wen Gott richten werde. Paulus will durch jenen Zusatz nur auf eine feierliche Weise die große Wahrheit von jenem dereinstigen Gericht über die Menschheit bestätigen. Noch verfehlter ist es κ. τ. εὐαγγ. μου zusammenzunehmen mit δια Ι. Χ. „nach meiner von Jesu empfangenen Lehre." — Zum Schlusse führen wir noch Semlers willkührliche Hypothese an, daß ὅτε vor κρινεῖ Glossem, der Satz von ἐν ἡμέρᾳ an ἀσυνδετῶς aufzufassen und ἐν ἡμέρᾳ zu übersetzen sei: publice.

Dritter Theil: Demnach steht der Jude, welcher mancherlei Gnadenmittel und eine bessere Erkenntniß hat, dabei aber das Gesetz übertritt, unter dem Heiden, der ohne äußere Gnadenmittel dem inneren Gesetz treu ist, V. 17—29.

V. 17. Der Apostel zählt in diesem und den folgenden Versen alle Vortheile und Begünstigungen auf, welche der Jude, wenn er es ernst mit seiner Religion meinte, würklich hatte, stellt sie aber mit den ruhmredigen Worten des Juden selbst dar. —— Εἰ δε ist aus äußeren überwiegenden Gründen und auch aus

innern als richtige Lesart in den Text zu nehmen. Die Lesart ἴδε scheint freilich leichter, denn lesen wir εἰ δε, so vermissen wir den Nachsatz, aber bei dem Uebergewicht der codd. für εἰ δε ist eben wahrscheinlich, daß ἴδε nur aufgenommen wurde, um den Zusammenhang zu erleichtern. Ueberdies fängt Paulus nicht leicht mit ἴδε eine neue Gedankenreihe an. Den Nachsatz zu εἰ δε, der im Affect der Rede ausfiel, finden wir auch der Sache nach in V. 21. Ἰουδαῖος. Daß der Apostel hier, wie die Meisten meinen, auf die Etymologie des Namens Jude anspiele, von הוֹדָה יְהוָֹה „Gott preisen" hat wenig Wahrscheinlichkeit, vielmehr ist die Bemerkung von Grotius richtig: nomen erat religionis eo tempore et significabat *μονόθεον*. Es knüpfte sich an den Namen Jude die Erinnerung an all' das Große, was Gott an den Vätern ausgeführt, darum konnte der Jude damit prahlen. Wie viel sich der Israelit auf diesen Namen einbildete, sehen wir aus Gal. 2, 15. Phil. 3, 5. Offenb. 2, 9. Daher gebraucht auch der Apostel das Wort *ἐπονομαζειν*, welches feierlicher klingt. Plato, de leg. I. p. 8. Bip.: *ὦ ξενε Ἀθηναῖε. οὐ γάρ σε Ἀττικὸν ἐθελοιμ' ἀν προσαγορευειν. δοκεῖς γάρ μοι τῆς θεοῦ ἐπωνυμιας ἀξιος εἶναι μᾶλλον ἐπονομαζεσθαι.* —— *Ἐπαναπαυῃ τ. νομῳ.* *Ἐπαναπαυεσθαι* ist bei den LXX. die Uebers. von נִשְׁעַן Micha 3, 11., also ist es gleich *πεποιθεναι*, vergl. 1 Makk. 8, 12. Phil. 3, 4. Beza: excitat Iudaeos Legi quasi placide indormientes, ut apertum et proximum periculum cernant. — *Νομος* ist hier nicht im weitern Sinne von den Schriften des A. B. zu verstehen, sondern von dem Gesetz Mosis im engern Sinn, wie aus dem Folgenden sich ergiebt. —— *Καυχᾶσαι ἐν θ.* Derselbe Ausdruck Röm. 5, 11. Während die Heiden sich *ἀθεοι ἐν τῷ κοσμῳ* fühlten, Eph. 2, 12., indem ihre Götter ohne lebendige Einwürkung aufs Leben waren, stand der Jude in lebendiger, geschichtlicher Beziehung zu seinem Gotte, und wußte dessen Thaten zu erzählen. 5 Mos. 4, 7.: Denn wo ist ein so geehrtes Volk, zu dem Götter sich also nahe thun, als der Herr unser Gott, so oft wir ihn anrufen. Ps. 147, 19. 20.: Er zeiget Jakob sein Wort, Israel seine Sitten und Rechte; also thut er keinen Heiden, noch läßt sie wissen sein Recht, Hallelujah! vergl. 2 Sam. 7, 23. Oekum.: *ὡς μονος ἀγαπηθεις παρα τους ἄλλους ἀνθρωπους.*

V. 18. Fernere Begünstigungen des Israeliten, mit seinen eignen Worten angeführt. — *Κ. γιν. το θελ.* sc. *τοῦ θεοῦ*. So Baruch 4, 4.: *μακαριοι ἐσμεν Ἰσραηλ, ὅτι τα ἀρεστα τοῦ θεοῦ ἡμῖν γνωστα ἐστι.* — *Δοκιμ. τ. διαφ.* Dieselbe Redensart Phil. 1, 10. *Δοκιμαζειν* hat (vgl. zu 1, 28.) die doppelte Bedeutung von „zu unterscheiden wissen, prüfen" und „loben, billigen" und eben so hat *τ. διαφεροντα* die Bed. „entgegengesetzte Dinge" und auch „das sich Auszeichnende." Die letztere Bedeutung Andokydes, Or. 4. in Alcib.: *δεινον μεν οὖν ἐστι και ὑπο τῶν ἀγνοουντων τα δικαια πασχειν καλῶς, πολυ δε χαλεπωτερον ὅταν τις ἐπισταμενος τα διαφεροντα παραβαινειν τολμᾷ.* Die erstere Xenophon, Mem. IV. 3, 11.: *ἐπειδη πολλα μεν καλα και ὠφελιμα, διαφεροντα δε ἀλληλων ἐστι.* Demnach kann übersetzt werden „du weißt die verschiedenen Dinge zu prüfen." So Erasmus, Beza, Elsner, Clericus, auch schon Theodoret, welcher hat: *τα διαφεροντα ἀντι τοῦ ἐναντια ἀλληλοις, δικαιοσυνην και ἀδικιαν.* Oder es kann auch übersetzt werden „du erwählest, weißt zu billigen das Bessere, Vorzüglichere." Vulg.: probas utiliora. So Chrys., Oekum., Theoph., Luther. Am vorzüglichsten scheint, wenn wir bloß unsere Stelle berücksichtigen, eine dritte Bedeutung, nach der es heißt: causae dissidii, controversiae. So Xenophon, Hist. Graec. 6, 3, 5.: *σωφρονων μεν δηπου ἐστι, μηδε εἰ μη μικρα τα διαφεροντα εἰη πολεμον ἀνειρεῖσθαι.* Polyb., Hist. 31, 13, 1.: *τα διαφεροντα τῷ βασιλεῖ προς τους Γαλατας* „die Streitigkeiten des Königs mit den Galatern." Danach wäre zu übersetzen: „du prüfest die Streitfragen." Diese Bedeutung dürfte indeß Phil. 1, 10. nicht zulässig seyn, und da wohl der Apostel diese Phrase hier in keinem andern Sinne als dort genommen, so entscheiden wir uns für die zweite Bedeutung, welche Phil. 1, 10. am besten paßt. Calvin sagt: duplex est probatio, altera electionis, quum id quod bonum probavimus, amplectimur, altera iudicii, qua discernimus quidem bonum a malo, sed conatu vel studio minime sectamur. Sic ergo erant eruditi in Lege Iudaei, ut possent morum censuram exercere, sed de vita sua ad hanc censuram exigenda parum erant solliciti.

V. 19. Nachdem in V. 17. und 18. nur das Verhältniß der Juden geschildert war in Bezug auf die für sie selbst erwachsenden Vortheile, führt jetzt der Apostel an, welche höhere Stellung die Juden sich in Vergleich zu den Heiden anmaßten, und wie sie, was sie bei wahrhaft frommer Gesinnung freilich auch konnten, sogar diesen Wegweiser zum Heile werden wollten. —— Ὁδηγον εἶναι τ. So warf der Herr selbst den Pharisäern vor, daß sie blinde Leiter der Blinden wären, Matth. 15, 14. Bekannt ist, wie sie dennoch sich viel Mühe gaben Proselyten zu machen, welche Bestrebungen bei dem schlechteren Theile der Pharisäer (denn es gab auch edle Menschen unter ihnen, welches der Talmud selbst bezeugt, s. Buxt. Lex. Talm. s. v. פְּרוּשִׁים) theils aus gutmeinender Unwissenheit, theils auch aus Eitelkeit hervorgingen, Matth. 23, 15. S. darüber die gründliche Abhandlung von Danz in Meuschens Nov. Test. ex Talmude illustr. Lips. 1736. p. 649. —— Φῶς τ. ἐν σκοτει. Der Messias sollte das Licht der Heiden werden nach Jes. 49, 6., vergl. Luc. 2, 32. Da aber in jener Zeit auch sein Volk mit Antheil an des Messias Verherrlichung nehmen sollte, indem auch von den Juden Missionare an die Heiden ausgehn sollten, Jes. 66, 19., so betrachtete sich jeder einzelne gesetzkundige Jude als „Licht der Heiden."

V. 20. Ἀφρονες, gleich פְּתָאיִם, Ps. 19, 8. Νηπιος kann gleichbedeutend damit seyn; Matth. 11, 25. steht es im Gegensatz mit σοφοι. Es könnte indeß auch insbesondere an die jüdischen Proselyten gedacht seyn, welche bildlicherweise so genannt wurden (Selden, de iure nat. et gent. II, 4.), weswegen auch im N. T. νεοφυτοι und νηπιοι von jungen Christen 1 Tim. 3, 6. 1 Kor. 3, 1. Man könnte sagen, daß sich die Rabbinen gegen ihre Proselyten wohl nicht so hochmüthig, sondern vielmehr freundlich bewiesen haben möchten. Ueber ihren Stolz gegen dieselben s. indeß Andr. Schmid, de symb. Apost. in Talmude rudoribus, Helmst. S. 26. 27. —— Ἐχοντα τ. μορφ. Μορφωσις und μορφωμα bezeichnet „die Gestalt, das Bild einer Sache." Die Benennung kann nun festgehalten werden im Gegensatze zum innern Wesen, dann bezeichnet es den Schein. Phavor.: το ἐπιπλαστον, εἰκων κ. σχῆμα ἀληθειας, οὐκ ὀν δε. In diesem übeln Sinne gebraucht es Paulus 2 Tim. 3, 5.

So nehmen es hier Hammond, Lange u. A. Theoph.: ἔχεις τ. μορφ. οὐκ ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τοῖς κατορθώμασιν, ἀλλ' ἐν τῷ νόμῳ, πεποιθὼς αὐτῷ ὡς μορφοῦντι τὴν ἀρετήν. ὥςπερ ἐὰν τις βασιλέως εἰκονα ἔχων αὐτος μεν κατ' αὐτὴν μηδεν ζωγραφοιη· οἱ δε μη πιστευθεντες αὐτην, κ. χωρις τοῦ προς αὐτην ἀποβλεπειν, μετα ἀληθειας αὐτην μιμοῖντο. Allein es kann auch μορφωσις den vollkommenen Abdruck bezeichnen und dann im guten Sinne stehen, wie das Zeitw. Gal. 4, 19., wie ὑποτυπωσις 2 Tim. 1, 13. So auch im Latein. forma; forma officii, Cic. Off. 1, 29., forma reipublicae. Diesen Sinn müssen wir hier annehmen, weil ja von einem Vorzuge die Rede ist, mit dem sich der Theokrat brüstet. Chrys.: διο και ἐπιδαψιλευεται ὁ Παῦλος τοῖς δοκοῦσιν αὐτῶν εἶναι ἐγκωμιοις, εἰδως ὁτι μειζονος κατηγοριας ὑποθεσις τα λεγομενα.

V. 21. Nun folgt eigentlich der Nachsatz zu dem εἰ δε V. 17. Der Apostel nimmt wieder auf, was er über die Vorzüge des Juden gesagt, namentlich über seinen höhern Standpunkt zu den Heiden, und in einer kräftigen Antanaklasis macht er sie aufmerksam auf den bei so vieler Begünstigung der Erkenntniß desto furchtbareren Abstand des Lebens. Durch die Frage, in welcher der Tadel ausgesprochen wird, wird derselbe noch erhöht. Die von Paulus gerügten Sünden des Stehlens und Ehebrechens muß man nicht gerade, wie Michaelis u. A., als solche ansehn, welche unter den Juden vorzüglich im Schwange waren. Wie man aus dem ἱεροσυλεῖς sieht, greift Paulus nur besonders arge Sünden beispielsweise heraus, von denen nämlich unter einem von Gott so sehr begünstigten Volke gar kein Beispiel hätte vorkommen sollen. Es ist wohl natürlich, daß dem Apostel besonders sich die Gesetzgelehrten vor Augen stellen, während er dieses schreibt, da, was Charakter des verderbten Volks im Ganzen war, von diesen besonders galt, wie auch das Proselytenmachen V. 20., darum können die Aussprüche Christi gegen die Gesetzgelehrten als Parallelen angeführt werden, wie Matth. 23, 14. wider ihre Habsucht. —— Κηρυσσω ist hier gleich קרא in der Bedeutung proclamare, mandatum edere, Jona 3, 5.

V. 22. Die berühmtesten rabbinischen Gelehrten, wie R. Akiba, Meir, Eleasar u. A. beschuldigt der Talmud des Ehebruchs. —— Λεγω in der Bedeutung „einen richterlichen

Ausspruch thun," Matth. 15, 5. Marc. 7, 11. So ist מִצְוָה Befehl übersetzt τα λεγομενα Esth. 3, 3. —— Ὁ βδελ. τ. ειδ. Εἰδωλα eigentlich Götzenbilder, dann auch heidnische Götter, die auch βδελυγματα genannt werden שִׁקּוּצִים. Der Israelit, namentlich nach der Gefangenschaft, hatte würklich einen horror davor. Als z. B. Pilatus die Abbildungen des Kaisers auf den Feldzeichen mit den Soldaten nach Jerusalem bringen ließ, eilten die Juden in großer Anzahl zu ihm nach Cäsarea. Fünf Tage lang erhielten sie kein Gehör. Da endlich Pilatus erschien, ließ er ihnen den Tod drohen, wenn sie nicht sogleich sich entfernten. Sie aber legten sich auf die Erde, boten den Hals dar und schrieen, sie wollten lieber insgesammt sterben, als wider ihr Gesetz Bilder in ihrer Stadt haben. Ios. Archaeol. l. XVIII. c. 3. §. 1. De B. I. l. II. c. 9. §. 2. 3. Wäre nur dieser Eifer mit der rechten Gesinnung vereint gewesen! — Das ἱεροσυλεῖν kann eine zwiefache Bedeutung haben. Die gewöhnliche ist die „einen Tempel plündern." Danach könnte der Sinn seyn „du beraubest die Götzentempel." So nimmt es Chrys., Theoph., Clericus, Koppe. Clericus umschreibt nach dieser Erklärung den Satz: tu qui ab idolis abhorrere fingis quasi rebus summopere pollutis, quas ne attingere quidem velles, tamen si detur occasio, ipsa eorum templa spoliare non vereris. Im Gesetz war übrigens die Aneignung heidnischer Güter streng verboten, 5 Mos. 7, 25. Michaelis, Mos. Recht, Th. V. §. 248. Auch mißbilligte sie nach Moses Josephus Archaeol. l. IV. c. 8. §. 10. Der Sinn würde also der seyn: „Du der du sonst ein so großer Feind alles dessen bist, was zum Götzendienst gehört, eignest dir sogar die Güter heidnischer Tempel an." Allein, was gegen diese Erklärung spricht, einmal berichtet uns die Geschichte kein Beispiel von solchen Plünderungen heidnischer Tempel, sodann kann man sich auch gar nicht denken, daß so oft Gelegenheiten dazu vorgekommen seyn sollten. Eine andere Auslegung des Wortes ist daher die, es metaphorisch zu nehmen und auf die Entziehung der Abgaben an die Tempel, von Seiten der Laien, und der Einkünfte von Seiten der Priester zu beziehen. So Pelagius, Grotius u. v. A. Man führt das Beispiel an Ios. Archaeol. l. VIII. c. 3. §. 6., wo erzählt wird, daß die Juden die reichen Tempelsteuern der Proselytin Fulvia

unter=

unterschlugen, und beruft sich auf die den Juden gemachten Beschuldigungen Maleachi Cap. 1, 8, 12, 13, 14. Cap. 3, 10. Doch scheint auch diese Beziehung auf das gewissenlose Umgehen mit den Tempelsteuern eine gar zu beschränkte. Man kann daher geneigt seyn, das *ἱεροσυλεῖν* in einer noch allgemeineren Bedeutung zu nehmen „bist ein Schänder des Heiligen," ohne zu bestimmen, was für eine Entheiligung des Heiligen dem Apostel besonders vorgeschwebt habe, der wohl nur im Affect auf dies Wort kam. So schon Bengel: Deo non das gloriam, quae proprie Dei est. So auch Chr. Schmid, Schleusner.

V. 23. *Ὃς καυχᾶσαι ἐν. ν.* Baruch 4, 3. heißt das Gesetz *ἡ δοξα τοῦ Ἰσραηλ.* —— *Δια τ. παρ. τ. ν. τ. ϑ. ἀτιμ.* Chrys. bemerkt: Sie begehen eine dreifache Sünde; sie entehren; sie entehren durch das, womit sie beehrt sind; entehren den, der sie aus Gnaden geehrt hat. Rühmt sich nämlich Einer eines besonderen Gnaden-Erweises Gottes, so ist er verpflichtet, um so viel würdiger und heiliger zu wandeln, sonst wird Gott entehrt, weil er einem Unwürdigen einen Gnaden-Erweis gegeben. So heißt es, daß die Heiden Gott lästern und gering schätzen, weil sein Volk in die Gefangenschaft gerathen, Jes. 52, 5. Ezech. 36, 20, 23. Sie in Gefangenschaft zu schicken war aber Gott genöthigt, wegen ihrer vielen Uebertretungen. So machte ihre Ungerechtigkeit Gott, der ihr Gott hieß, ein böses Gerücht. Eben so sagt Christus, wir sollen unser Licht vor den Menschen leuchten lassen, damit der Vater im Himmel gepriesen werde, Matth. 5, 16.

V. 24. Wir haben schon zu Cap. 1, 17. bemerkt, wie gern die Juden überhaupt und auch die Apostel Vieles mit alttestamentlichen Worten sagen. Bei Paulus finden wir, daß er besonders alles Harte und den Juden Auffällige in Citaten aus dem A. T. beibringt. S. Cap. 11. dieses Briefes. So auch hier. Man kann bei solchen Anführungen zur Umschreibung hinzusetzen: „Nicht ich bloß sage dergleichen, so werdet ihr ja schon im alten Bunde geschildert." Oekum.: *ἐπειδη βαρυ εἶπεν ὅτι τ. ϑεον ἀτιμαζεις, τον προφητην παραγει μαρτυρα.* Paulus nennt keine Bibelstelle, denn er citirt nur aus dem Gedächtniß nach dem Sinne. Stellen, die ihm vorschweben konnten und hieher gehören, sind

folgende: Ezech. 36, 23. 2 Sam. 12, 14. Nehem. 5, 9.; besonders aber die übereinstimmendste Jes. 52, 5.

V. 25. Der Apostel hatte durch alles Vorhergehende schon hinlänglich angedeutet, daß der Vorzug, den Israel genösse, so wenig ihnen an und für sich das Wohlgefallen Gottes auswürken könne, daß vielmehr, wenn nicht die demselben entsprechende Gesinnung hinzutrete, der Jude völlig in gleichem Range mit dem Heiden stehe, ja der Heide je nach Maaßgabe seiner Gesinnung über dem Juden stehen könne. Bestimmt ausgesprochen hatte er es noch nicht. Dies thut er hier, doch auch hier mit großer Mäßigung, um nicht von zelotischen Judaisten als ein excentrischer Verächter der alten Theokratie ausgeschricen zu werden. Paulus läßt nämlich die Würde, Bundesvolk Gottes und Aufbehalter göttlicher Offenbarungen zu seyn, in aller Ehrfurcht stehn, und statt die Heiden dadurch den Juden gleichzusetzen, daß er sagen sollte: die Idee eines Bundesvolkes ist eine völlig eitle, es kommt überhaupt nur auf geheiligte Gesinnung an, sagt er: „Die Würde eines Bundesvolkes erkenne ich wohl an, Gott ertheilte sie denen, von welchen er wünschte, daß sie diese Würde vollkommen begriffen und derselben gemäß lebten. Da diese aber sie mißkennen, so tritt der das Sittengesetz zu beobachten strebende Heide in diese Würde ein, und der um die Befolgung des göttlichen Gesetzes unbekümmerte Jude wird betrachtet, als habe er an dieser Würde durchaus keinen Antheil." Da die Beschneidung das Zeichen dessen war, der zum Bundesvolk gehörte, so nennt Paulus beständig das Zeichen für die Sache, *περιτομη* ist: „die Würde eines Bundesvolkes," *ἀκροβυστια*: „das Ausgeschlossenseyn von einem nähern Verhältniß zu Gott." Eine dem metonymischen Sprachgebrauch wie dem Inhalt nach ganz parallele Stelle (die indeß im Ausdruck unwürdig ist) ist: Schemoth rabba, Sect. 19. fol. 118. (bei Schöttgen a. h. l.): dixit R. Berachias: Ne haeretici et apostatae et impii ex Israelitis dicant: Quandoquidem circumcisi sumus, in infernum non descendimus, quid agit Deus S. B? Mittit angelum et praeputia eorum attrahit, ut ipsi praeputiati in infernum descendant.

V. 26. *Ἀκροβυστια* das erstemal, wie aus dem dem zweiten *ἀκροβυστια* statt *αὐτῆς* hinzugefügten *αὐτοῦ* erhellt, per meton. abstr. pro concr. für *ἀκροβυστοι* und dies für *οἱ ἄθεοι ἐν τῷ*

κοσμῳ. —— Δικαιωματα חֻקִּים sind die einzelnen Verordnungen. —— Φυλασσειν nach dem hebräischen שָׁמַר beobachten. Das εἰς vor περιτ. ist das hebräische לְ, welches immer vor der Sache steht, welche aus einer andern wird.

V. 27. Es kann das και entweder eng an das Vorhergegangene angeschlossen werden, so daß auch dieser Satz mit in das Gebiet der obigen Frage gehört, wie die Vulgata, Beza, Limb., Calvin, welche Construction mehr griechisch ist, oder es kann dieser Vers als Schlußfolge des Vorhergehenden von demselben abgetrennt werden, so daß das και fortschreitend ist. So würde es dem Hellenistischen angemessener seyn. So Luther und Erasmus in der Paraphrase: imo non solum aequabitur tibi in hac parte, quin imo praeferetur. —— Κρινεῖ. Die Gesetzeserfüllung des Heiden wird als lebendiges Zeugniß gegen die Juden dienen. Grotius: comparatione sui tuam culpam evincet. Vgl. denselben Sprachgebrauch Matth. 12, 42. Hbr. 11, 7. —— Ἡ ἐκ φ. ἀκροβ. Unstreitig sind diese Worte zusammenzunehmen. Der Apostel hatte vorhin metaphorisch von Unbeschnittenen gesprochen, zu denen er die Juden zählte; damit der Leser wisse, daß er wieder aus der Metapher herqustrete, fügt er das ἐκ φυσεως hinzu. So Gal. 2, 15. ἡμεῖς φυσει Ἰουδαῖοι. Es liegt daher in dem Satze auch nicht die geringste Veranlassung zu einer so gewaltsamen Construction, wie Koppe sie annimmt, welcher ἐκ φυσ. verbindet mit νομον τελ. —— Τ. δια γρ. κ. περ. παραβ. ν. Γραμμα, per met. das geschriebene Gesetz wie 2 Kor. 3, 6. Durch Nennung von Gesetz und Beschneidung umfaßte Paulus alle Vorzüge Israels, welche bei der gegenwärtigen Betrachtung zu berücksichtigen waren. Was den Juden zur Gesetzesbefolgung bewegen konnte, war einerseits der Gedanke an seine Begnadigung als Bundesvolk, andrerseits die ihm zu Theil gewordene bestimmte Kenntniß des göttlichen Willens. Das δια nimmt Beza in seiner eigentlichen instrumentalen Bedeutung, indem ja das Gesetz und das Vorrecht als Bundesvolk Gelegenheitsursachen zur Verschlechterung des Juden wurden. Allein auf diesen Gedanken kommt Paulus erst später. Hier bezeichnet δια den Zustand, die Umstände, unter denen etwas geschieht. So öfter im N. T., besonders bei Paulus Apg. 12, 9. 1 Joh. 5, 6. Röm. 4, 11. Röm. 14, 10. 2 Kor. 2, 4. 2 Kor. 5, 10. Phil. 1, 20. Δια

umfaßt nämlich wie das lateinische per und das deutsche „durch“ den Begriff der Ursache und der Oertlichkeit „durchhin.“ Je nachdem nun der erstere oder letztere Begriff, besonders aber der letztere, vorwaltet, kann es auch „während“ heißen. In dem Begriffe „während“ liegt aber auch die Bedeutung „unter den Umständen — bei einer Sache.“ Und zwar findet sich jene Bedeutung des δια im class. Griech. theils in Redensarten, wo gewisse Hülfsverba mit den Substantiven verbunden werden, statt die eigentlichen Verba zu setzen, wie δια θαυματος ἐχειν, δια σπουδης ἀγειν, δια φοβου γινεσθαι, δια μνημης φερειν statt θαυμαζεσθαι, σπουδαζειν, u. s. w., theils in andern Verbindungen wie δια χειρων ἐχειν, δια χαριτων ὁμιλεῖν, theils endlich wo es Adverbien bildet, wie δια ταχεων, δι᾽ ἀπεχθειας, δια βραχυτατων. Fischer ad Weller. T. 3. P. 2. p. 171. 59. Ast, in Plat. Remp. p. 429.

V. 28. Hier schließt der Apostel den Erweis, daß Israel schuldig sei, und stürzt gänzlich das äußerliche Vertrauen auf die Theokratie als magisches Hülfsmittel der Seligkeit. — Chrys. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß auch hier der Apostel gar nicht abläugne, daß Gott würklich seine Gnadenerweise besonders an das jüdische Volk geknüpft habe, allein man müsse nur recht verstehen, wen Gott unter dem Israel meine, welchem er die Erfüllung jener Verheißungen zugedacht habe, das sei immer nur der bekehrte Theil des Bundesvolkes, gleichsam die innere Gemeinde der Gläubigen in der äußeren Theokratie. Da nun offenbar ein großer Theil der Juden zu dieser innern Gemeinde nicht gehöre, so folge daraus, daß sie so gut wie die Heiden einer δικαιοσυνη bedürfen, die vor Gott gilt. —— Οὐ γαρ ὁ ἐν τ. φ. Ἰουδ. ἐ. Sehr gewaltsam verknüpft Grotius diese Worte mit οὗ ὁ ἐπ. in V. 29. „Nicht der äußerliche Jude ist es, der das Lob hat.“ Es ist klar, daß zu dem ὁ ἐν τῷ φανερῷ noch einmal Ἰουδαῖος zu ergänzen ist, wie zu dem ἡ ἐν τῷ φανερῷ noch einmal περιτομη. Ganz unnatürlich Storr ἐστι für ἐστι τι, valet aliquid. Das ἐν σαρκι ist Epexegesis zu ἐν τῷ φανερῷ.

V. 29. Die Beschneidung war ein Symbol der Reinheit des Herzens, daher sprachen die Hebräer öfters, das Bezeichnete dem Bezeichnenden entgegensetzend, von einer Beschneidung des Herzens 5 Mos. 10, 16. 30, 6. Jer. 4, 4. Im N. T. heißt sie π. ἀχει-

ροποιητος Col. 2, 11. Phil. 3, 2. —— Ἐν πν. οὐ γρ. Das ἐν πνευματι nimmt Beza und Heumann als Exegesis von π. καρδιας, „die am Herzen, also am Geiste geschieht." Dann ergiebt sich uns aber in dem ἐν γρ. kein rechter Gegensatz. Bei weitem die meisten Interpreten, Oekum., Grotius u. A. beziehen daher πνεῦμα auf den Geist Gottes als Wirkendes, nehmen ἐν in der hebräischen Bedeutung von „durch," erklären γραμμα im Gegensatze dazu von dem Befehle des Gesetzes, und übersetzen: „welche durch den heiligen Geist gewirkt wird, nicht aber durch das bloße Gesetzesgebot." Der Apostel würde dann hervorheben, daß in der alttestamentlichen Oekonomie nur ein gebietendes Gesetz, in der neutestamentlichen auch ein innerlich belebender Geist der Liebe waltet — ein Gegensatz, den der Apostel oft hervorhebt. Man kann aber auch ἐν πν. und ἐν γρ. adverbialisch nehmen, wie im Hebräischen die Adverbia durch בְּ gebildet werden „auf geistige Weise" und auf „buchstäbliche, d. i. äußere Weise." So Augustin, Clericus u. A. Auch Beza erklärt ἐν γρ. so, bei welcher Erklärung er aber zu dem ἐν πν. auf die Art, wie er dieses erklärt, der Form nach keinen Gegensatz erhält. — Parallelstellen aus Rabbinen sind die Stelle aus dem Talmud, Tract. Nidda, f. 20, 2. „Der Jude sitzt im Innern des Herzens." Ferner R. Lipman im Nizzachon die merkwürdige Stelle, num. 21. p. 19.: אין האמונה תלויה במילה כי אם בלב מי שאינו מאמין כשורה אין מילתו משוה אותו ליהודי. „Der Glaube hängt nicht von der Beschneidung ab, sondern vielmehr vom Herzen. Wer nicht wahrhaft glaubt, den macht seine Beschneidung nicht zum Juden." —— Οὗ bezieht sich sowohl auf den innerlichen Juden, als auf die innerliche Beschneidung, es ist also als Neutrum aufzufassen. Die Construction ist ganz hebräisch. Wir müssen sie auflösen in: τοῦτο γαρ ἐπαινεῖται οὐ μονον παρ᾽ ἀνθρωπων ἀλλα και παρα τοῦ θεοῦ. Ueber das Wort ἐπαινος in richterlicher Beziehung vgl. 1 Petri 2, 14. Röm. 13, 3.

Capitel III.

Inhalt.

Der Apostel begegnet solchen, welche, ungeachtet seiner vorsichtigen Ausdrücke im vorigen Capitel, ihn dennoch beschuldigen konnten, er träte dem Ansehn der alttestamentlichen Theokratie zu nahe. Dagegen zeigt er, er lasse diese in ihrer vollen Würde. Dennoch aber müsse er bezeugen, daß, wo von dem Verhältniß zwischen Juden und Nicht-Juden in Bezug auf Schuldigkeit vor Gott und Hülfsbedürftigkeit die Rede sei, Juden und Heiden in gleiche Linie zu setzen seien, sie ermangelten beide des Zustandes einer solchen *δικαιοσυνη*, wie Gott sie von dem Menschen fordern könne. Da nun hieraus hervorgehe, daß durch die Erreichung einer vollkommenen Gesetzeserfüllung weder Heiden noch Juden sich eine solche *δικαιοσυνη* zu erringen vermöchten, wie sie Gott fordert, so offenbare jetzt Gott einen ganz neuen Weg zur Erlangung derselben, und dies eben in jenem Evangelio, was Paulus nach C. 1, 16. verkündigt. Diese neue Weise der *δικαιοσυνη* theilhaftig zu werden, besteht darin, daß sich der Mensch die durch Christum gestiftete Erlösung aneignet. Auf diese Weise, gelangt Heide wie Jude ohne Unterschied zur Rechtfertigung und die Gelegenheit zur Selbstsucht wird gänzlich ausgeschlossen.

Theile.

1) Bezeugung, daß Paulus keineswegs das Ansehn der alttestamentlichen Theokratie herabsetzt, V. 1—8. 2) Erklärung, wie dessen ungeachtet in Bezug auf Sündenschuld und Hülfsbedürftigkeit zwischen Jude und Nicht-Jude kein Unterschied statt findet, V. 9—20. 3) Verkündigung, auf welche neue Art Gott allen Menschen Rechtfertigung ertheile, da sie unvermögend sind, dieselbe durch vollkommene Gesetzeserfüllung zu erlangen, V. 21—26. 4) Epiphonema: Darthuung, wie bei dieser Art der Rechtfertigung die Gelegenheit zur Selbstsucht völlig ausgeschlossen wird, und Heide und Jude auf gleiche Weise Begnadigung empfangen, V. 27—31.

Erster Theil: Bezeugung, daß Paulus keineswegs das Ansehn der alttestamentlichen Theokratie herabsetzt, V. 1—8.

V. 1. Der Apostel hatte das vorige Capitel damit geschlossen, die Vorzüge, die Israel als Bundesvolk genieße, könnten auf keine Weise es mehr von Sündenschuld und Heilsbedürftigkeit be-

freien. Er führt jetzt den ihm selbst gehässigen Juden redend ein mit seinem orthodoxen Einwurf. —— Οὖν „wenn es sich so verhält, wie V. 28. und 29. in Cap. 2. sagt." —— Το περισσον. Vulgata „amplius," besser: „praerogativa." Diod. Sic., ed. Bip. II. p. 278.: δια την περιττοτητα μνημονευεσθαι. Die zweite Frage ist nur genauere Bestimmung der ersten, insofern die Beschneidung eben das Zeichen der Glieder der Theokratie war.

V. 2. Die theokratischen Glieder des alten Bundes hatten in doppelter Hinsicht Vorzüge vor der Heidenwelt. Einmal abgesehen von der Erscheinung dessen, der das Ziel der ganzen alttestamentlichen Haushaltung war, war es eine große Gnade in näherer Beziehung zu Gott zu stehen als die Heiden, einer besonderen Leitung Gottes zu genießen. Sodann aber waren auch die Vorzüge Israels groß bei Erscheinung des neuen Gottesreiches; denn da sie Offenbarungen in Bezug auf dasselbe gehabt hatten, da es unter ihnen selbst erschien, da es ihnen zuerst verkündigt wurde, so waren sie in jeder Rücksicht eher in den Stand gesetzt darein einzugehen. Der Apostel läßt, weil es ja sein Hauptzweck war, die Juden zur Anerkenntniß ihres Bedürfnisses nach Christo zu führen, die erste Gattung der Vorzüge ganz außer Acht, von der zweiten nennt er in diesem Verse den ersten. Es erhellt aber aus dem Gesagten, daß alle diese Vorzüge solche waren, welche nur den Weg erleichterten, zu dem wahren Ziele zu gelangen, und vermöge dieser Beschaffenheit, falls das wahre Ziel nicht erstrebt wurde, die Strafbarkeit noch erhöheten. Im Gegensatz zu diesen Erweisen der göttlichen Liebe sticht die jüdische Untreue desto mehr ab. Chrys.: εἶδες οὐδαμοῦ τα κατορθωματα αὐτῶν ἀλλα τοῦ θεοῦ τας εὐεργεσιας ἀπαριθμοῦντα; —— Κατα παντα τροπον. Paulus hat wohl hiebei an nichts bestimmtes gedacht. Wir können aber darunter die doppelte Art Vorzüge verstehen, die, welche Israel genoß, abgesehen von der messianischen Zeit, und die, deren es sich erfreute, beim Eintritt derselben. —— Πρῶτον μ. γ. Ein zweites folgt nicht, Einige wie Grotius, Hammond suchen es zwar Cap. 9, 4., allein sehr gezwungen. Daher wollen Andere es als Adjectiv in der Bedeutung „das vorzüglichste" nehmen. Beza: primarium illud est quod. Allein das μεν zeigt zwar nicht nothwendig, aber doch wahrscheinlich auf ein folgen sollendes δε. Es ist überdies auch dem Feuer des paulinischen

Geistes angemessener, daß wir annehmen, er habe das folgen Sollende vergessen, oder das Erste für hinlänglich zu seinem Zwecke erachtet. **Bucer, Calvin: etsi unum istud esset, satis valere debet ad eorum dignitatem.** Origenes construirt gewaltsam *ὅτι πρῶτον* „ihnen zuerst anvertraut." *Γαρ* doch, einverstandenermaßen. *Ἐπιστευθησαν.* Das Subject hiezu ist nicht *τα λογια*, so daß ein illis ergänzt werden müßte, wie die Vulgata und der Syrer thut, sondern nach attischer Construction steht statt des Dativ pers. bei dem Passivo der Nominativ, welcher hier Subject ist und im Verbo liegt, daher ist *τα λογια* Accusativ „sie sind mit den Weissagungen betraut worden." Eben so 1 Kor. 9, 17. Gal. 2, 7. So z. B. Philo, in Flacc. p. 987.: *Αἰγυπτον ἐπι ἑξαετιαν ἐπιτραπεις.* Lukian, Nigrin. c. 34.: *οἱ ἐπιτετραμμενοι τας πολεις.* —— *Λογια τ. Θ.* könnte nach dem Sprachgebrauche, der auch bei Philo vorkommt, die göttlichen Gebote überhaupt, insbesondere die zehn Gebote bezeichnen הַדְּבָרִים (wie Apg. 7, 38.), indeß hatte Paulus eben gezeigt, daß der Besitz des *νομος* den Juden nicht viel helfen könne; daher ist wohl eine andere Bedeutung anzunehmen. *Λογιον* heißt überhaupt „göttlicher Ausspruch" und kann daher auch insbesondere von „Verheißungen, Weissagungen" gebraucht werden, wie *χρησμοι*. Auch die Profanscr. gebrauchen es für *μαντευματα*. Die LXX. übersetzen חֹשֶׁן durch *λογιόν κρισεως*. Auch Josephus nennt es *λογιον*, antiqu. 8, 3, 8. Philo, quis rer. div. h., p. 482.: *ἀκροτελευτον λογιου τοῦ χρησθεντος αὐτοῦ τῷ υἱεῖ.* In der Bedeutung von *ἐπαγγελιαι* nimmt es hier Hunnius, Seb. Schmidt u. A. In der Bedeutung von *προςταγματα* dagegen Ambros., Oekum., Beza, Beaus., man könnte dann vergleichen Ps. 147, 19, 20. — Eine besondere Auszeichnung der Juden als Theokraten ist also, daß sie der Vorahnungen der zukünftigen Erlösungsanstalt gewürdigt wurden.

V. 3. Der Apostel macht sich selbst einen Einwurf, der möglicherweise gegen jenen von ihm namhaft gemachten Vorzug der Israeliten erhoben werden konnte. Man konnte sagen: Was nutzt es, daß die Israeliten viele Jahrhunderte vor der Ankunft des Erlösers Weissagungen auf ihn und Verheißungen erhielten, nun, da er gekommen ist, glauben doch die meisten nicht; dies kann also doch nicht als eine besondere Begünstigung angesehen werden.

Darauf antwortet Paulus: Die Vortheile, welche ein an Jesum gläubiger Jude aus jenen früher geschehenen Verheißungen ableitet, bleiben ganz dieselben, wenn auch viele Juden ungläubig sind; denn Gott erfüllt einmal unwandelbar seine Verheißungen allen denen, welche diese Erfüllung annehmen. So hat also der an Jesum gläubig werdende Jude doch den Vortheil vor dem Heiden, daß jene Verheißungen ihn leichter zum Glauben hinführen, und, wenn er sich einmal zum Glauben entschlossen, ihn darin bestärken. Eine Sinnparallele ist 2 Tim. 2, 13. Theoph.: *ταῦτα λεγων, δοκεῖ μεν αὐτῶν ὑπεραπολογεῖσθαι, ἐγκλημα δε ὁμως παλιν ἀλλο εἰς μεσον αὐτοῖς προςφερει, κ. δεικνυσιν αὐτους ἀπιστησαντας τοῖς θειοις λογοις, δἰ ὧν ἐτιμηθησαν.* —— *Ἠπιστησαν.* Diejenigen, welche unter *λογια* das Gesetz verstehen, müssen *ἠπιστησαν* gleichbedeutend nehmen mit *ἠπειθησαν*, wie auch ein Codex schreibt; es fragt sich aber sehr, ob dieses sprachrichtig sey. Hesychius, welcher diese Bedeutung angiebt, kann sie eben so wie jener eine Codex um dieser Stelle willen angenommen haben. In der LXX. steht es in einigen codd. für בָּגַד Ps. 25, 3., allein nach kritischen Gründen ist dort *ἀνομοῦντες* zu recipiren. Koppe will, daß der Apostel das Verbum *ἀπιστεῖν* wegen des nachfolgenden *πιστις* gewählt habe, natürlicher ist es, daß er das nachfolgende *πιστις* wegen des vorhergegangenen *ἀπιστεῖν* wählte. — *Τινες* sagt der Apostel per charientismum statt *οἱ πλεῖστοι.* —— *Πιστις*, Glaubwürdigkeit, Zuverlässigkeit. So vielleicht in manchen neutestamentlichen Stellen, wie Gal. 5, 22., vgl. Sir. 40, 12., bei Profanscribenten *πολεμος ἀπιστος*, bellum contra datam fidem. — Mel.: hic locus continet egregiam consolationem ac monet, ne propter ingentem multitudinem impiorum suspicemur promissionem gratiae Ecclesiae factam irritam esse, sed sciamus vere eam exhiberi, etiamsi paucissimi sint.

V. 4. Paulus verneint die Frage, die er sich selbst als Einwand aufgeworfen, ja um die gänzliche Unstatthaftigkeit jenes Einwandes zu zeigen, äußert er im Affect der Rede den Wunsch, daß immerhin alle Menschen insgesammt bundbrüchig werden möchten, das würde Gott nur noch mehr verherrlichen, denn es würde dadurch um so mehr sich offenbaren, wie groß seine Treue sei. Theoph.: *θῶμεν ὅτι παντες ἠπιστησαν· και τι τοῦτο; κἂν-*

τεῦθεν δικαιοῦται ὁ θεος. —— Μη γενοιτο ist die heftigste Verneinung, unser „das sei ferne," wofür im Hebräischen חָלִילָה profana res mihi sit, im Rabbinischen ש״ו „sei ruhig und laß diese Gedanken fahren." Bei Profanscribenten steht εἰς κεφαλην σοι, Küster ad Arist. Plut. v. 525. Wegen dieses γενοιτο wird der Apostel bewogen, zur Paronomasie im nächsten Satz γινεσθω zu gebrauchen. Dieses γινεσθω können wir zwiefach verstehen, je nachdem wir interpungiren. Herzog, welchem auch Koppe folgt, setzt hinter γινεσθω δε ein Kolon, und nimmt an, daß das Folgende Anführung einer Bibelstelle sei, von Ps. 116, 11. Dann hieße γινεσθαι „erfüllt werden," oder wie Koppe übersetzen will „vielmehr so sei es." Bei dieser letztern Uebersetzung vermißt man ein ὧδε im Texte, bei der erstern entsteht die Bedenklichkeit, ob γινεσθαι ohne weitern Zusatz könne „erfüllt werden" heißen, welches, wie Wolf richtig bemerkt, aus 1 Kor. 15, 54. nicht folgt, da ja dort dabei steht λογος γεγραμμενος. Es ist demnach natürlicher, daß wir hinter γινεσθαι nicht interpungiren, sondern es mit ὁ θεος unmittelbar zusammennehmen. Dann hat es die Bedeutung „werden," welche dann dem Sinne nach hier so viel ist, als „sich erweisen," Theoph.: φανεροῦσθαι. —— Ἀληθης nach hebr. Sprachgebrauch von der praktischen Wahrhaftigkeit, also zuverlässig. —— Ψευστης von der praktischen Unwahrheit, also bundbrüchig, daher Hesych.: ψεῦδος, ἀπατη, πλανη. Auf die Unzuverlässigkeit alles menschlichen Wortes und die Eitelkeit, darauf das Zutrauen zu gründen, macht oft kräftig das A. T. aufmerksam Jer. 17, 5. 1 Sam. 24, 10. — Für das, was der Apostel sagen wollte, wäre es passender gewesen, wenn er das πᾶς δε ἀνθρ. vorangestellt hätte. Gleich nun mit unserer Stelle ist der Ausspruch über die Menschen Ps. 116, 11.; doch da hier nicht das θεος ἀληθης steht, so ist es nicht wahrscheinlich, daß der Apostel dieselbe hier citiren wollte. — Die folgende angeführte Stelle enthält einen analogen Gedanken. Sie ist aus Ps. 51, 6., ganz nach der LXX. angeführt. Dort gesteht der Psalmist, daß er sich würklich an Gott vergangen habe, und gesteht dieses, damit Gott, wenn er ihn dafür straft, als gerecht erscheine. So dient hier die Anerkennung, daß alle Menschen bundbrüchig sind, auch gerade zur Erweisung der überaus großen Bundestreue Gottes. —— Δι-

δικαιωθῇς, לְמַעַן תִּצְדַּק recht haben, gerechtfertiget werden." —— Λογος, Rechtshandel, Rechtssache, Apg. 19, 38. —— Νικᾷν wird ebenfalls auch bei Profanscribenten in der Bedeutung „die Oberhand in einem Rechtshandel behalten" gebraucht, im hebr. Texte steht statt dessen זָכָה rein seyn. —— Ἐν τ. κρινεσθαι σε kann passiv und medial aufgefaßt werden, ist von Manchen auch activisch genommen worden. Die passivische Bedeutung würde im hebr. Texte gar keinen passenden Sinn geben, wiewohl sie grammatisch dort zulässig ist. Dies würde indeß nicht hindern, daß die Septuaginta und mit ihr Paulus den passiven Sinn „wenn du von den Menschen beurtheilt wirst" hätten annehmen können, obzwar auch für die Erläuterung, die Paulus aus diesem Verse nimmt, dieser Sinn nicht eben passend erscheint. Auch scheinen die Parallelstellen aus der LXX. für den passiven Gebrauch zu sprechen; so nimmt es daher Lamb. Bos und ihm folgen die Meisten. Auf der andern Seite ist der active Sinn der, welcher der hebr. Stelle und auch der Absicht des Apostels am meisten zusagen würde. Da indeß für ihn sich keine Beispiele finden, sondern κρινεσθαι, wenn es nicht passiv ist, immer medial ist, so nehmen wir es in der medialen Bedeutung. Wenn auch das Hebräische diese nicht haben kann, da dort שָׁפַט im Kal steht, und wahrscheinlich active zu nehmen ist, so konnten doch die LXX. das Medium setzen, wegen seiner Sinnverwandtschaft mit dem Activ. Vgl. Jes. 43, 26. in der LXX. Wir übersetzen demnach: „damit du bei dem Streiten mit den Menschen als gerecht erscheinest, und die Oberhand behaltest, wenn du rechtest."

V. 5. Die Beantwortung jener Einwendung, die Paulus sich selbst aufgeworfen, ob nicht der Unglaube der Juden in Bezug auf Christum die Ertheilung der Weissagungen werthlos mache, konnte Gelegenheit zu einer noch gefährlicheren Behauptung geben. Wenn Paulus sagte, bei der Bundbrüchigkeit der Menschen trete die Bundestreue Gottes in desto herrlicheres Licht, so konnte der sophistische Uebermuth der Juden aus diesem seinem Satze die Consequenz ziehen: so sei demnach der Sünder nicht mehr strafbar, indem er zur Verherrlichung Gottes mitwürke. Das ἡμῶν bezieht sich im Allgemeinen weder auf Juden noch auf Christen besonders, sondern auf sündigende Menschen. Ἀδικια und δικαιοσυνη sind die Gattungsbegriffe für die V. 3. erwähnte ἀπιστια und πιστις.

Συνισταναι „empfehlen, darthun." Philo, de migr. Abrah. p. 394.: *την σοφιαν αὐταῦ διασυνιστησιν — ἐκ τοῦ τ. κοσμον δεδημιουργηκεναι.* Das *τι ἐροῦμεν* ist Formel der rabbinischen Dialektik: מַאי אִיכָּא לְמֵימַר quid est dicendum? was im Talmud immer als Abbreviatur vorkommt מא״ל. Eben so ist auch diese den Gegner durch eine verneinende Frage abweisende Wendung der rabbinischen Dialektik eigenthümlich. —— In dem *μη ἀδικος ὁ θεος* giebt der Apostel selbst die falsche Beantwortung jener durch Consequenzmacherei entstandenen Frage an, eine Beantwortung, welche, wenn sie richtig wäre, eben jene verderbliche Consequenzmacherei als wahr darthun würde, und allerdings mit Nothwendigkeit aus jener giftigen Consequenz gefolgert werden konnte. Das *μη*, das bekanntlich wie num Fragen einleitet, auf die man eine verneinende Antwort erwartet, wird demnach hier umschrieben werden können: „Werden wir denn nun etwa jenen Einwurf so beantworten, daß wir gestehen, Gott ist . . .?" —— *Κατα ἀνθρ. λ.* Man kann sich eine dreifache Beziehung dieser Formel denken: ich spreche wie es der menschlichen Natur, Auffassung, gemäß ist; oder: ich spreche so wie die Menschen gewöhnlich zu reden pflegen; oder im noch engeren Sinne: ich spreche wie jene Leute reden. Diese Beziehungen mögen nun wohl oft zusammenfallen, indeß läßt sich doch eine als die vorherrschende nachweisen, nämlich die zweite. Diese findet sich Gal. 3, 15. Röm. 6, 19., wo *ἀνθρωπινον λεγω.* Aus dem A. T. führt man seit Grot. Pred. Sal. 2, 18. für diese Bedeutung an, indeß hat עַל־דִּבְרַת dort eine andere Bed. Dagegen findet sie sich sehr allgemein bei den Talmudisten, wenn sie irgend eine Erläuterung aus dem gewöhnlichen Leben anführen: כְּמוֹ דְאָמְרֵי אֱנָשֵׁי „wie die Menschen gewöhnlich reden." Eben so ist dieser Sprachgebrauch auch bei den Classikern herrschend. Er geht von der allgemeinen Bed. des *ἀνθρωπινον* aus „was unter den Menschen Gebrauch ist," Demosth., ed. Reiske, I. p. 506. II. p. 998. Vgl. folgende Stellen. Aristophanes, Vespae, v. 1174. *μη μοιγε μυθους, ἀλλα τῶν ἀνθρωπινῶν, οἱους λεγομεν μαλιστα τους κατ' οἰκιαν.* Aristoph., Ranae, v. 1090. *ἢν οὖν συ λεγῃς Λυκαβητους κ. Παρνασσῶν ἡμῖν μεγεθη, τοῦτ' ἐστι τ. χρηστα διδασκειν; ὃν χρη φραζειν ἀνθρωπειως;* Strato der Komödiendichter bei Athenäus, Deipnosoph. (ed. Schweigh.)

T. III. l. 9. c. 29. (ed. Casaub. l. IX. c. 7.) läßt einen Koch zum andern, der in hohen Floskeln redet, sagen: πλην ἱκετευω γ' αὐτον ἠδη μεταβαλεῖν, ἀνθρωπινως λαλεῖν τε. Derselbe Sprachgebrauch findet sich auch im Lateinischen. Petron., Satyricon, c. 90. (ed. Burmann) minus quam duabus horis mecum moraris, et saepius poëtice quam humane locutus es. Vergl. dazu die Anmerkungen Burmanns. Ferner Symmachus, epp. ed. Leccius, p. 47. ep. 32.: persuasisti mihi epistolae meae concinnationem inhumanam non esse, vergl. inhumanus statt divinus bei Apulej. Metam. l. V. p. 148. ed. Paris. So sagt auch Cicero, de divinat. l. II. c. 64. hominum more dicere für „in gewöhnlicher Rede sagen." In diesem Sinne nimmt es auch Theodoret hier, s. auch dessen Erkl. zu Gal. 3, 15. Abweichend von ihm andere Aeltere, wie ihm auch Suicer s. h. v. namentlich den Theoph. gegenüberstellt. Schon Chrys. erklärte das κατὰ ἀνθρ. durch: κατ' ἀνθρωπινον διαλεχθειη λογισμον, welches Theoph. und Oek. genauer ausführen. Ersterer sagt: ἐγω μεν, φησι, τοιαῦτα ἀπολογοῦμαι ὑπερ τοῦ θεοῦ, κατα ἀνθρωπινον λογισμον, τοῦτ' ἐστιν, ὡς ἐνι δυνατον ἀνθρωπῳ λογιζεσθαι δικαιολογιας, ἐπει ὁσα ποιεῖ ὁ θεος ἐχει τινας ἀποῤῥητους λογους. Bei dieser Auslegung ist auch selbst die Beziehung falsch, indem die Formel mit zu der folgenden Beantwortung Pauli ἐπει πῶς κρ. τ. κ. gezogen wird. Ambrosiaster erklärt: absit ne Deus iniquus dicatur, quia hoc homini competit, quem constat errare. Die neuern Ausleger weichen sehr von einander ab; Viele: „wie die Gegner sagen;" dies das unnatürlichste.

V. 6. Der Ap. weist jenen übermüthig sophistischen Einwand ab, indem er auf eine Wahrheit zurückgeht, die ja kein Jude läugnete. „Wenn in diesem Falle aus dem Umstand, daß durch unsere Sünde Gottes Vollkommenheiten noch mehr ins Licht treten, gefolgert werden könnte, daß folglich auch Gott nicht strafen dürfe, so würde er auch nicht Weltrichter seyn können, denn — dies ist ja überall der Fall, daß die menschliche Sünde nur desto mehr zur Verherrlichung Gottes dienen muß, obwohl die Verwerflichkeit derselben darum nicht aufgehoben wird." Wir übersetzen demnach: „Wenn dem so wäre, wie sollte er alsdann ein Weltgericht halten? — auch dies müßte hinwegfallen." So Grotius,

Beza u. A. Mit einer kleinen Schattirung des Begriffs übersetzen es dagegen die Meisten: „Wenn dem so wäre, würde er dann wohl ein Gericht halten? (d. i. würde er wohl offenbart haben, daß er ein Gericht halten wird?)" So übrigens sehr treffend Theoph.: διοτι σε κολαζει, δι' αυτο τουτο ουκ ει αυτῳ της νικης αιτιος· αδικια γαρ τα τον αιτιον της νικης παρα του νικῶντος κολαζεσθαι. Eben so Orig., Theoph., Oek., Bucer, welcher sagt: „Richten schließt ja doch wohl den Begriff des Rächens der Sünde in sich? . ." Noch eine andere, aber weit hergeholte Schattirung des Begriffs giebt Clarius an, welcher auf θεος den Nachdruck legt und den Sinn bestimmt: „Sollten dann nicht vielmehr wir die Welt richten? denn wir würden ja durch unsere Sünde selbst Gutes stiften." — Ganz abweichend von der gegebenen Erklärung ist die von Limborch, Koppe, welche κοσμος von der Heidenwelt verstehn, so daß der Sinn wäre: „Würkt eure, der Juden, Sünde zufolge eurer Consequenzmacherei, daß Gott ungerecht ist, wenn er euch straft, so müßt ihr auch zugeben, daß der Heiden Sünde Gott verherrlicht, und er auch sie nicht strafen kann, was ihr doch als Juden nicht werdet zugeben wollen." Es ist gegen diese Erklärung von Seiten des Sprachgebrauchs nichts einzuwenden. Die Israeliten unterscheiden יִשְׂרָאֵל und אֻמּוֹת הָעוֹלָם „die Theilnehmer an der äußern Theokratie und die davon Ausgeschlossenen." Dieser Unterschied ging auf die geistige Theokratie über, und κοσμος bezeichnet auch hier „alle, welche am geistigen Reiche Christi keinen Antheil haben." Darunter sind also auch die Heiden begriffen. Auch ist es eben so wahr, daß die Juden insbesondere von dem großen Gerichtstage, den sie bei Ankunft des Messias erwarteten, glaubten, er sei ein besonderer Rachetag an den Feinden der äußern Theokratie, den Heiden (s. Lightfoot ad Ioh. 3, 17.). Dessen ungeachtet ist es doch richtiger hier an das allgemeine Richteramt Gottes zu denken, denn einmal, da Paulus nicht an ein Richten der Heiden in dem jüdischen Begriffe glaubte, so konnte er nicht füglich auf dieses als auf etwas ganz Gewisses im Futuro κρινεῖ sich berufen; ihm mußte vielmehr das Richten der Heiden mit inbegriffen seyn unter dem Richteramt Gottes als שֹׁפֵט כָּל הָאָרֶץ, wie Gott stets im A. B. heißt. Sodann weiset sogleich V. 8. aus, daß der Apostel unter κοσμος an Sünder aller Art und nicht bloß an Heiden gedacht

hatte. Auch möchte der Apostel, der jenen Wahn der Juden, daß sie schon ihrer leiblichen Abkunft nach zum Reich Gottes gehörten, immer so nachdrücklich bekämpft und hervorhebt, daß sie ihrer Gesinnung nach zum *κοσμος* gehören, kaum auf jene verkehrte Vorstellung ein Argument gegründet haben. —— *Ἐπει* alioquin, s. Ast, ad Plat. Remp. p. 633. Alberti, Obs. p. 341. *Κρινειν* bei dem von uns angenommenen Sinne des Satzes nicht „verdammen," sondern „richten."

V. 7. Dieser Vers rechtfertigt V. 6., daß nämlich bei einer solchen sophistischen Verdrehung jener Wahrheit, die Idee eines Weltgerichts gänzlich aufgegeben werden müßte. Statt daß aber Paulus hier den anscheinend mit Unrecht gerichteten Sünder in der dritten Person redend einführen sollte, trägt er nach einer gewöhnlichen Redefigur, dessen Rolle auf sich selbst über. Der Zusammenhang dieses Verses mit den vorhergehenden ist also dieser: „Unmöglich kann man zugeben, daß Gott ungerecht sei, wenn er den Sünder straft, denn sonst würde ja auch das Weltgericht Gottes geläugnet werden müssen, insofern nämlich ich der Sündigende nicht als Sünder gerichtet werden kann, sobald ich durch meine Sünde Gott verherrliche." Gleich bei Auslegung dieses Verses giebt sich die Unrichtigkeit der Koppeschen Erklärung von *κοσμος* zu erkennen, insofern hier augenscheinlich von dem Sünder jeder Art die Rede ist. —— *Ψεῦσμα* für *ψεῦδος* ist hier wie oben V. 5. *ἀδικια* zu nehmen nach dem hebr. שֶׁקֶר welches „Nichtswürdigkeit" heißt, und *ἀληθεια* ist die praktische Wahrheit, gleich *δικαιοσυνη* „Heiligkeit," welchen alttestamentlichen Sprachgebrauch auch noch die Rabbinen festhalten, indem bei ihnen קשוט die Bedeutung von Wahrheit und Heiligkeit hat. Daß die Uebersetzung hier am richtigsten die Gattungsbegriffe ausdrückt, ergiebt sich daraus, daß der Apostel aus dem speciellen Verhältniß des Israeliten zu Gott, welches in der Bundbrüchigkeit des Israeliten und der Bundestreue Gottes bestand, in die Betrachtung des allgemeinen Verhältnisses des sündigenden Menschen zu Gott durch die Idee des Weltgerichts hinüber getreten ist. Ganz gezwungen erklärt nun Koppe *ψεῦσμα* vom Götzendienst und *ἁμαρτωλος* von dem Götzendiener, damit es auf die Heiden passe. —— *Ἐπερισσ. εἰς τ. δ. αὐτοῦ* für *περισσοτερως ἐδοξασε αὐτὸν* nach dem hebr. הוֹתִיר לְטוֹבָה. ——

Κᾀγω das και bei ἐγω nicht ganz bedeutungslos, insofern es das Schicksal des Menschen dem, was Gott bei dieser Sache gewinnt, coordinirt. Es kann ausgedrückt werden, „obenein, daneben."

V. 8. Fortsetzung der im vorigen Verse von V. 6. gegebenen beweisenden Erläuterung. Will man das angeführte Sophisma geltend machen, so hört Gott auch auf Weltrichter zu seyn, ja es kommt dann auf jenen alles sittliche Gefühl empörenden Satz hinaus, daß wir Böses thun müssen, damit Gutes daraus hervorgehe. — Schwierig ist die grammatisch richtige Construction. Zuerst sind die zu nennen, welche nichts ergänzen. Grotius nämlich nimmt ὁτι in der Bedeutung „warum" und das μη am Anfange des Verses mit dem ὁτι in der Mitte per metathesin für ὁτι μη „warum nicht." Für die Bedeutung „warum" von ὁτι läßt sich nur Marci 9, 11, 28. (auch hier ist die Bedeutung noch nicht sicher), anführen, eine Metathesis dieser Art ist ungemein hart und endlich stehen auch beide Worte zu sehr von einander getrennt, als daß man an dieser Stelle eine solche Versetzung annehmen könnte. Andere, wie Vulg., Erasm., Beza, Baumgarten sehen das ὁτι bloß als wiederaufnehmende Partikel an, welche wegen der Parenthese gesetzt worden sei, so daß das μη sich unmittelbar an ποιησωμεν anschlösse. Ein solcher Gebrauch des ὁτι müßte dem Hebr. nachgebildet seyn, und hier finden sich wohl auch Stellen, wo dieser Sprachgebrauch vorkommt, so Jes. 49, 19. Mithin wäre diese Auffassung nicht unzulässig. Man kann indessen auch eine vernachlässigte Construction annehmen, und hinter μη etwas suppliren. Einige ergänzen λεγομεν. So Erasmus, Calvin, Koppe. Andere: γενοιτο, so Ludw. de Dieu, Seb. Schmidt. Am besten möchte ποιοῦμεν oder ποιησωμεν ergänzt werden, so der Araber, Luther, Bengel und Heumann, welcher zuerst diese Auskunft getroffen zu haben meint. Dieses stand dem Apostel schon bei dem και μη vor Augen, er kam aber davon ab, und schloß es nachher an ὁτι an. Wir werden demnach den Satz so nachbilden können: „und warum sollten wir nicht, was Einige, uns verläumdend sagen, daß wir nämlich ermunterten, das Böse zu thun, damit Gutes daraus komme, — würklich thun?" Bei der Verschlingung der Gedanken, die wir in der Uebersetzung nachgebildet haben, ist das Weglassen des ποιησωμεν sehr erklärlich. Chrys., Theoph.,

Theoph., Oekum., scheinen eben so construirt zu haben; *λεγομεν* dagegen supplirt Theodoret, welcher auch den Satz affirmativ faßte. Man kann als eine gewisse Analogie ansehen Thuk., Hist. l. 1. c. 134.: *και αὐτον ἐμελλησαν μεν εἰς τον Κεαδα [ἐμβαλλειν], οὗπερ τους κακουργους ἐμβαλλειν εἰωθησαν.* Vgl. auch in Bezug auf die Construction 2 Kor. 3, 13. — Warum diese Blasphemie gerade den Christen schuld gegeben würde, giebt schon Chrys., Ambros., Theod. an. Letzterer sagt: *οὐδεν, φησι, τουτων ἡμεῖς φαμεν, παρ᾽ ἑτερων δε λεγειν συκοφαντοῦμεθα, οἱ τῆς συκοφαντιας τισουσι δικας. εἰδεναι μεντοι χρη, ὡς τῶν ἱερῶν ἀποστολων λεγοντων, ὁπου ἐπλεονασεν ἡ ἁμαρτια, ὑπερεπερισσευσεν ἡ χαρις· τινες τῇ θεοσεβειᾳ δουλευοντες ψευδολογιαις κατ᾽ αὐτῶν κεχρημενοι, λεγειν αὐτους ἐφασκον· ποιησωμεν τα κακα ἱνα ἐλθῃ τα ἀγαθα.* —— *Ὧν το κριμα ἐνδ. ἐ.* Dieser Zusatz ist nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine Abweisung derer, welche jene Verläumdung vorbringen. Die Abweisung derselben ist schon enthalten in dem *πῶς κρινεῖ ὁ θ. τ. κ.*, die Anführung dieser Verläumder ist nur eine beiläufige, so gehört denn auch dieser Zusatz nicht in die Kette der Demonstration, sondern ist nur beiläufig. —— *Ἐνδικος = ἐν δικῃ ὤν*, Hesychius: *δικαιος, ἀξιος.*

Zweiter Theil: Erklärung, wie dessen ungeachtet in Bezug auf Sündenschuld und Hülfsbedürftigkeit zwischen Jude und Nicht-Jude kein Unterschied statt findet, V. 9 — 21.

V. 9. Da die Rechtfertigung, welche der Apostel darüber aufstellte, daß er keinesweges die theokratischen Verfügungen Gottes über Israel geringschätze, ihm nur abgenöthigt war, und nicht eigentlich in seine Beweisführung gehörte, welche nur die Verschuldung und Heilsbedürftigkeit der Theokraten wie der Nicht-Theokraten nachweisen sollte: so kehrt er jetzt wieder zurück zu seinem eigentlichen Gegenstand, den er am Ende von Cap. 2. fallen gelassen hatte. Ungeachtet diese Zwischenuntersuchung, will er sagen, uns das Ergebniß lieferte, daß die Juden von Seiten dessen, was Gott für sie gethan, viele Vorzüge haben, und vermöge eben dessen es ihnen auch leichter gemacht ist, in das Reich Christi ein-

zugehen; so kommen wir nichts destoweniger auf unser schon früher erhaltenes Ergebniß zurück, daß sie eben so wohl als die Heiden schuldig und hülfsbedürftig sind. Von Seiten ihrer göttlichen Anstalt haben sie viel, von Seiten ihrer subjectiven Beschaffenheit nichts vor den Heiden voraus. So Chrys., Theoph., Ambros., Orig.: P. velut arbiter inter Iudaeos et gentes temperat sermonem semper et librat, ut nunc nos nunc illos in quibusdam videatur arguere et rursum singulas partes certa spe promissionis animat. —— Das Medium *προεχεσθαι* bedeutet „sich vorhalten," daher mit *ἀσπιδα*, aber auch metaphorisch mit *προφασιν* „etwas vorschützen, einen Vorwand gebrauchen." Man könnte es nun mit *τι οὖν* zusammennehmen, wie der Syrer, Araber, Koppe thun, und die Uebersetzung wäre: „Welchen Vorwand können wir nun gebrauchen?" So schon Hemsterh., Venema. Die Antwort wäre *οὐ παντως* in der Bedeutung „gar nichts." Da es indeß diese Bedeutung nicht wohl haben kann, hat man es mit dem folgenden V. verbunden. Dort scheint freilich das *γαρ* einer solchen Verknüpfung zu widerstreben, dieses hat man indeß, nach dem Zeugniß einiger codd., aus dem Text entfernt. Es würde sich nun fragen, an welchen Vorwand dachte hier P.? Am natürlichsten könnte man sagen an das unmittelbar Vorhergehende, wodurch die Juden die göttliche Strafgerechtigkeit von sich abzulehnen suchten; allein das paßt nicht zu dem *προῃτιασαμεθά κτλ.*, wo von etwas ganz Anderm die Rede ist. Man würde also auf das viel Frühere zurückgehn müssen, wo Paulus gezeigt hatte, daß dem Juden die bloße Gesetzerkenntniß nichts helfe, und daß er eben so gut wie der Heide Sünder sei. So würde sich zwar diese Erklärung von *προεχομεθα* rechtfertigen lassen, aber doch nur unter vielen Voraussetzungen, die nicht natürlich sind. Ueberdies ist jener Gebrauch des *προεχεσθαι* zwar im class. Griech. sehr gewöhnlich, aber nicht im Hellenistischen. Nach der im Hellen. gewöhnlichen Bedeutung hat *προεχειν* im Act. die Bed. „übertreffen." Wäre nun hier *προεχεσθαι*, wie Wetst. will, das Pass. „werden wir von den Heiden übertroffen?", so würde dies nicht wohl in den Zusammenhang passen, denn es war ja V. 1. von einem *περισσον τοῦ Ἰουδαιου* die Rede. Folglich werden wir die ungewöhnlichere Bedeutung annehmen müssen, daß *προεχεσθαι* im Medium die active Bed. habe, Hesych.: *προβαλλεσθαι*,

ὑπερεχειν. Dann können wir das τι οὖν trennen, wie wir müssen, und οὖ παντως behält seinen gewöhnlichen Sinn. Τι οὖν ist das rabb. מַה לְמֵיקָא נִפְקָא מִנָּה „was geht daraus hervor," welcher Formel sich die Rabb. bedienen, wenn sie das Resultat einer Untersuchung aufnehmen. — Προαιτιᾶσθαι. Grotius, der die gewöhnliche Bedeutung annimmt, übersetzt nach dem Rechtsausdruck: accusationem praestruximus. Vulg. praecausati sumus. Hier wohl mit Ambros. probare. —— Ὑφ' ἁμαρτιαν — als unter einem Herrscher. Matth. 8, 9. Gal. 3, 22.

V. 10. Aussprüche der Psalmen, welche die große Verderbniß der Menschen schildern, die namentlich um David an Sauls Hofe befindlich waren, wendet Paulus an, um durch sie die allgemeine Verderbniß des ganzen Menschengeschlechts zu beschreiben. Aus V. 19. ersehen wir jedoch, daß er den Ausspruch des Psalmisten zunächst auf die Juden bezogen wissen wollte. —— Die Stellen sind aus ganz verschiedenen Psalmen zusammengetragen; in dem codex Alex. der LXX. sind sie alle zum 14ten Ps. angeführt, unstreitig nach dieser Stelle. V. 10—12. ist aus Ps. 14. nach der LXX. Die Worte ὁτι οὐκ ἐ. δ. οὐδε ε. gehören noch dem Apostel, der damit nur den Inhalt der folgenden Psalmenstellen angeben will.

V. 11. Ps. 14, 2. Συνιῶν מַשְׂכִּיל. Eine erleuchtete Erkenntniß kommt nur aus dem Umgange mit Gott, und unerleuchtete Erkenntniß liebt nicht die Heiligkeit. 1 Kor. 2, 14. —— Ὁ ἐκζ. τ. Θ. Pelag.: qui non requirit fundamentum necesse est ut declinet. Da der Mensch gefallen ist, so ist ihm als solchem Gott ein verborgener Gott, doch ein mehr oder minder starkes Ahnen und Sehnen treibt ihn zu dem Verborgenen, bis er am Ende ihn gefunden, und so nahe hat, daß er sagen kann Ps. 73, 25.

V. 12. Ἐξεκλιναν hat nach dem Hebr., wo סָר steht, den Sinn: von der Bahn, die zu Gott führt, abweichen. —— Ἠχρειωθησαν „unnütz werden", im hebr. נֶאֱלָחוּ „verfaulen", metaphorisch „einen innern Keim der Verwerflichkeit in sich tragen." —— Ἑως ἑνος. Hebraismus statt οὐδε εἷς. Calvin: ut optimum mutuae inter nos coniunctionis vinculum nobis est in Dei cognitione, ita eius ignorantiam fere sequitur inhumanitas, dum unusquisque aliis contemptis se ipsum amat.

V. 13. Wörtlich aus der LXX. von Ps. 5, 10. Ein offenes Grab nennt der Psalmist den Mund der Gottlosen, indem wie aus jenem Modergeruch, so aus diesem verpestende Rede hervorgeht. —— Ἐδολιοῦσαν. Δολιοῦν „arglistig handeln.“ Es ist die böotisch-alex. Endung aller historischen Tempora in σαν, wie ἐλάβοσαν, ἐμαθοσαν, also statt ἐδολιουν.

V. 14. Mit geringer Abweichung nach der LXX. von Ps. 10, 7. Unter Fluch ist hier wegen des darauf folgenden Trug wahrscheinlich Meineid zu verstehen. Im Hebräischen steht nämlich nicht מְרֵרוֹת, welches der Uebersetzung der LXX. πικρια entsprechen würde, sondern מִרְמוֹת, welches Trug heißt.

V. 15. Diese Stelle ist aus Jes. 59, 7, 8. etwas verkürzt angeführt. Wer recht verderbt ist, säumet nicht bei einer bösen That, sondern schnell führt er sie aus.

V. 16. Ebenfalls aus Jes. 59, 7. Συντρ. κ. ταλ. שֹׁד וָשֶׁבֶר. Ὁδοι ist nach dem Hebräischen die Lebensweise. Also ist der Sinn: Bei allem was sie anfangen ist Unheil und Ruin, nämlich: für andere, oder auch: für sie selbst.

V. 17. Ὁδος εἰρηνης. Eine Lebensweise aus welcher Heil fließt. Γινωσκων. Das praktische Erkennen, also: anerkennen.

V. 18. Aus Ps. 36, 1. genommen. Φοβος Θ., Erkenntniß, was für ein heiliges Wesen Gott ist, und daraus hervorgehende Scheu.

V. 19. Wiewohl Paulus am Anfange bei Citirung dieser Stellen nicht allein an die Juden gedacht hatte, sondern die Verderbniß des ganzen Geschlechts dadurch schildern wollte, so bezieht er sie doch jetzt zunächst auf die Juden. Er konnte sich nämlich vorstellen, daß diese vermöge ihres Hochmuths geneigt seyn dürften, jene Stellen nicht auf sich zu beziehen, und fügt daher noch hinzu, daß Aussprüche des A. B. auf die Theilhaber an demselben gehen müßten. So Chrys., Calvin, Grotius. —— Ὁ νομος. Nach der hier gegebenen Erklärung können wir νομος nicht wohl anders als in seiner allgemeineren Bedeutung nehmen, wie sonst ὁ νομος κ. οἱ προφηται: die Schriften des A. B. In dieser Bedeutung Joh. 10, 34. 12, 34. 1 Kor. 14, 21. Es ließe sich gegen diese Auffassung einwenden, daß alsdann οἱ ἐν τῷ νομῳ nicht recht entspricht; dies ist indeß auch nicht nöthig, wenn nur

der andre Begriff mit einem gleichen Worte ausgedrückt wurde. Auf der andern Seite ist es auch nicht unzulässig, νομος in seiner engern Bedeutung „Gesetz" zu nehmen, wie Calov, Ammon. Man müßte dann sagen, daß Paulus sich den νομος als das das ganze A. T. beseelende Princip dachte, wie im N. T. durchweg die χαρις zu dem Menschen spricht. Alles nun, sagt der Apostel, was vom Geist des Gesetzes in den Schriften des A. B. geredet wird, wird eben nur zu solchen geredet, die würklich zur Verfassung des A. T. gehören. Mithin muß es sich auch der Jude zurechnen, und kann nicht weiter seine stolzen Gegenreden führen. Ὑποδικος. Hesych.: ὑπευθυνος, χρεωστης, ἐνοχος δικης.

V. 20. Auf treffliche Weise fügt jetzt der Apostel den Schlußstein der von Cap. 1, 18. an fortgeführten Untersuchung hinzu. Ἐργα νομου. Schon hier treffen wir auf diesen in der ganzen paulinischen Lehre so bedeutungsvollen Terminus. Unter νομος haben Viele seit alten Zeiten nur den Theil des mosaischen Gesetzes verstanden wissen wollen, welcher die Ritualgebote enthält: Ambros., Theod., Theoph., Pelag., Lombard., Erasm., Corn. a. Lap., Grot., Koppe, Ammon. Gegen diese eingeschränkte Erklärung des νομος von den Ceremonialgeboten spricht aber schon dieses, daß eine solche Abtrennung der Ritualgebote vom sittlichen Theil des mos. Gesetzes bei den Juden gar nicht gebräuchlich war; beides war nach ihrer Verfassung innig verbunden. Die Beobachtung des Rituellen war für sie eine religiös-sittliche Pflicht, eben so wie die Befolgung der eigentlichen moralischen Gebote. Man kann daher schon aus diesem Grunde, wenn der Apostel von ἐργοις του νομου spricht, nur an den ganzen Umfang religiös-sittlicher Verpflichtungen denken — seien es solche, die sich auf Rituelles beziehn, oder auf eigentliche moralische Handlungen, das gilt gleich. Daß der Apostel, wenn er vom νομος redet, nur den Begriff eines äußerlich gebietenden und verpflichtenden religiös-sittlichen Gesetzes hervorhebt, abgesehn vom Inhalt desselben, lehrt nun auch sowohl der Zusammenhang der ganzen paulinischen Lehre als auch der einzelnen Stellen unwidersprechlich. Vgl. d. Ausführung bei Usteri, paulinischer Lehrbegriff, S. 23 ff. Auch an unserer St. fordert der Zusammenhang diese Auffassung von νομος. Er hatte ja bisher überall gezeigt, der Jude sei strafbar, weil er das ihn äußerlich verpflichtende göttliche Gesetz nicht halte; ja noch

mehr, er hatte gezeigt, daß aus demselben Grunde auch der Heide strafbar sei, weil er das ihn objectiv verpflichtende und innerlich ihm angeborne Gesetz übertrete. Es würde ja nun ganz gegen den Zusammenhang seyn, wenn er jetzt damit schließen wollte, daß das Gesetz, insofern es sich auf einen gewissen Gegenstand, nämlich das Rituelle, bezieht, den Menschen nicht rechtfertigen könne, daß es dies aber vermöge, wenn es sich auf das eigentlich Moralische beziehe. Nicht der Inhalt und Gegenstand des Gesetzes war es, um welchen sich Paulus Argumentation drehte, sondern das Verhältniß jedes göttlichen Gesetzes zur Erfüllung von Seiten des Menschen. Verhält es sich so, so geht hervor, daß Paulus, was er vom *νομος* sagt, auch auf das Moralgesetz, von dem wir wissen, beziehe, denn auch dieses ist nicht subjectiver Trieb, sondern objectives Gebot. P. hatte ja auch in der That im zweiten Capitel das Sittengesetz im Gewissen der Heiden mit dem mosaischen gleichgestellt, und Röm. 7., wo er V. 1. 7. vom mosaischen Gesetze geredet hatte, geht er unvermerkt zum *νομος τ. νοος* V. 25. über. — Die richtige Auffassung dieses Terminus *νομος* und *ἐργα τοῦ νομου* ist von hoher Wichtigkeit; denn, versteht man bloß die Ritualgebote als solche darunter, so bestünde das Hauptverdienst des A. B. darin, eine Anzahl überflüssiger, lästiger Verordnungen gegeben und das des N. B., dieselben wieder aufgehoben zu haben. Und das Verdienst des Christenthums, den Menschen bloß von einer Anzahl lästiger Ritus zu befreien, wäre doch in der That ein sehr negatives. Unter diesen Umständen kann man es dem Mel. nicht verdenken, wenn er im Excurs zu Röm. 14. Augustinus unter den Auslegern besonders erhebt, weil derselbe unter *ἐργα νομου* nicht bloß Ritualwerke als solche verstand. Quid enim sit, fügt er hinzu, liberatio a lege, prorsus ignorant illi qui eam intelligunt tantum de caeremoniis. — Manche kathol. Ausleger wählen den Mittelweg, daß sie zwar sittliche Werke darunter verstehn, aber nur die vor der Bekehrung, so Aug., in quaest. 83. qu. 67., welchem Thomas Aq. und Salmeron folgt. — Die Negation mit *πᾶς* „gar kein." Der Apostel bezeichnet den Menschen durch *σαρξ*, welches den Nebenbegriff der Schwäche hat, „der arme, schwache Mensch kann sich nicht vor dem Auge Gottes rechtfertigen." — Das Gesetz, im Gewissen wie im Buchstaben, lehrt uns alles kennen, was Sünde ist; eine Lust an dem was gött-

lich ist, einen Haß gegen das was ungöttlich, kann es dem Menschen nicht geben. Es macht ihn daher noch sündiger, indem es überall ihm Dinge zeigt, die er unterlassen, oder die er thun müsse. Chrys.: εἰ γαρ αὐχεῖς ἐπι τῷ νομῳ, αὐτος σε μᾶλλον καταισχυνει, οὗτος σου τας ἁμαρτιας ἐκπομπευει. Mel.: haec responsio prorsus nova et absurda videtur mundo, lege tantum ostendi peccata non tolli. Nam legumlatores in imperiis ferunt leges, non tantum ut ostendant peccata, sed ut tollant. Verum non concionatur P. de moribus externis.

Dritter Theil: Verkündigung, auf welche neue Art Gott allen Menschen Rechtfertigung ertheile, da sie unvermögend sind, dieselbe durch Gesetzes-Erfüllung zu erlangen, V. 21 — 27.

V. 21. Paulus hat gezeigt, wie alle Menschen eine Heilsbotschaft bedürfen, wie die, als deren Bote er sich Cap. 1, 16, 17. den Römern ankündigte. Er hat Heiden und Juden verlegen gemacht, wie sie Rechtfertigung vor Gott erlangen möchten, da durch Erfüllung des Gesetzes sie niemand erreichen kann. Auf einmal zieht er gleichsam den Vorhang auf, läßt das Menschengeschlecht in eine ganz neue, vorher nie gehörte Veranstaltung Gottes blicken, die zur Rechtfertigung des ganzen Menschengeschlechts geeignet ist. Oek.: ἐπιδειξας αὐτους μηδεν ὠφελημενους ἐκ τοῦ νομου, και εἰς ἐπιθυμιαν ἀγαγων μεθοδου σῶσαι δυναμενης, εὐκαιρως εἰς την πιστιν εἰςβαλλει χριστοῦ. —— Νυνι δε. Nicht particula transeundi, sondern Zeitbestimmung, nun in der Offenbarung des N. T., ἐν τῷ νῦν καιρῷ V. 26. —— Χωρις νομου ohne irgend eine Beziehung auf sittliche Verpflichtungen, ohne den νομος, inwiefern er ein νομος ἐργων ist (V. 27.). Δικαιοσυνη Θ. eben so wie Cap. 1, 17. Πεφανερωται. Theoph.: καλῶς εἶπε το πεφ. ἱνα δειξῃ ὁτι ἐκεκρυπτο παλαι οὖσα, κ. δια τοῦ εἰπεῖν μαρτυρουμενη ὑπο τοῦ νομου το αὐτο δηλοῖ, ὁτι οὐ προσφατος ἐστι. —— Μαρτυρουμενη. Der Ap. hebt auch hier wie sonst (1, 2.) hervor, daß er nichts ganz Neues lehre, daß die christliche Offenbarung mit der vorbereitenden Offenbarungsökonomie zusammenhange — theils durch das Gesetz, insofern dieses die Sündenerkenntniß er-

weckte — theils durch die Weissagung als die Ahnung einer Erlösung.

V. 22. Eine genauere Bestimmung jener Rechtfertigung. —— *Δια πιστεως I. X.* durch die gläubige innere Aneignung dessen, was Christus für die Menschheit gewesen, wird jene Rechtfertigung bewürkt. —— *Εις παντας κ. ἐπι π. τ. πιστ.* Ergänze: *ἐρχομενη* wie Luther. Man kann sich versucht fühlen jeder der beiden Präpositionen eine eigene Bedeutung zu geben. So Seb. Schmidt und Chr. Schmid, welche das *εἰς* bloß auf das Bekanntwerden der Gnade beziehn, *ἐπι* auf die Zueignung derselben. Die Alten Theod., Oek. wollen ganz willkührlich das erste *παντες* auf die Juden, das andere auf die Heiden beziehn. Allein besser wird man wohl thun, wenn man bei den beiden Präpositionen keine Verschiedenheit der Bedeutungen annimmt; Paulus liebt nach seiner Lebendigkeit den Präpositionenwechsel, ohne gerade jedesmal eine verschiedenartige Bedeutung damit zu verbinden, Gal. 1, 1.

V. 23. Es mußte dem werkgerechten Juden die Lehre sehr zuwider seyn, daß er sich durch die Befolgung seines Gesetzes keinesweges ein Anrecht auf die Seligkeit erwerben, und so vor dem Heiden auszeichnen könne. Je schwerer ihm dies eingehn mochte, desto mehr hält der Apostel für Pflicht es ihm einzuschärfen. Daher spricht er diese große Wahrheit noch einmal aus. „Wäre von unserer Seite Gesetzerfüllung, so möchte auch dieser Weg der Rechtfertigung nicht nöthig seyn, aber es ist keine bei uns, darum ist Gottes Rechtfertigung durch Christum ein Werk der freien Gnade." *Δοξα* wie כָּבוֹד und sonst תְּהִלָּה „Preis, Lob," 1 Chron. 16, 28, 29.: הָבוּ לַיְיָ כָּבוֹד וָעֹז. So ist *δοξα παρα τῷ θεῷ* Joh. 5, 44. und *δοξα τοῦ θεοῦ* Joh. 12, 43. So auch *καυχημα προς τον θεον*. Eine willkührliche Erklärung ist die von Glassius, Calov, welche *δοξα* vom göttlichen Ebenbilde verstehn.

V. 24. Derjenige neue Rechtfertigungsweg, der V. 21. und 22. nur allgemein dargestellt war, wird nun bis V. 27. mit Berücksichtigung des Verhältnisses zum Menschengeschlechte, in welches diese Lehre tritt, großartig geschildert und deutlich beschrieben, so daß V. 23. nur für eine Unterbrechung der Entwickelung anzusehen ist. —— *Δικαιουμενοι* sc. *ἐσμεν*; oder besser sehen wir es als eigentliches Particip an, welches sich an *ὑστεροῦνται*

anschließt nach hebräischer Art. Klarer wäre es, wenn der Apostel, da er jetzt einen Hauptsatz beginnt, mit einem ἀλλα und Verbo finito den Uebergang gemacht hätte. —— Δωρεαν ohne irgend etwas von unserer Seite zu thun, als gläubig uns das, was objectiv für uns geschehen ist, anzueignen. Wir brauchen weder Opfer zur Sühne zu bringen, noch ein gewisses Pensum von Gesetzerfüllungen. Ambros. nihil operantes neque vicem reddentes. —— V. 25. und 26. ist die Erläuterung und Entwickelung von ἀπολυτρωσις ἐν X. I.

V. 25. Es hangen V. 25. und 26. auf das genaueste zusammen, so daß sofort die Frage entsteht, ob V. 26. in coordinirtem oder subordinirtem oder in welchem Verhältniß zu V. 25. stehe? Allein vorher ist es nöthig, die Bedeutung der einzelnen Wörter von V. 25. zu bestimmen. —— Ἱλαστηριον. Dies Wort ist an sich Beiwort, und es fragt sich, welches Hauptwort hier dazu zu ergänzen sei. Wir haben zwischen zweien zu wählen: ἐπιθεμα und θῦμα. Sprechen wir zuerst von ἐπιθεμα. Wie andere alte Völker, so hatten auch die Hebräer eine heilige Lade als Symbol der Gegenwart Gottes. Es war dieselbe bedeckt mit einem goldnen Deckel, genannt כַּפֹּרֶת von כָּפַר bedecken. Auf diesem waren zwei Cherubim aus dem Ganzen des Deckels herausgearbeitet, mit den Gesichtern gegen einander gekehrt, zwei Flügel derselben waren über den Deckel der Lade ausgebreitet und bedeckten denselben. Ueber diesen Cherubim war der Thron Gottes, woher Moses seine Gottessprüche erhielt. S. 3 Mos. 16, 13, 15, 16. Jahns Archäologie, B. 3. S. 242. Lundius, von den jüdischen Heiligthümern, l. I c. 13. und die gelehrte Abhandlung De arca foederis c. 9. in Buxt. Fil. exercitationes Historicae, Bas. 1659. An dem jährlichen Versöhnungsfeste sprengte an diesen Deckel der Hohepriester siebenmal vom Blute eines Farren und siebenmal vom Blute eines Bockes als Zeichen der Sühnung der Sünden des Volkes. Eine typische höhere Bedeutung der Bundeslade erkannten auch die Juden an. Es sagt Abarbanel dazu: „Es sei ferne, daß die Cherubim zur bloßen Zierrath gedient haben, ohne etwas höheres anzudeuten." Und in einer Randglosse zu dem Talm. Tractat Berachoth, Cap. 5. heißt es: „Gott hat uns die Figuren des Zelts und des Heiligthums gegeben und alles Geräthes לְהָבִין מֵהֶם הָאֱמוּנוֹת הָעֶלְיוֹנוֹת daraus die himmlischen Wahrheiten

kennen zu lernen." Da nun auf diese Weise jener Deckel zugleich ein Symbol der Gnade Gottes war, so leitete die LXX. wahrscheinlich davon seinen Namen ab, indem כפר neben der sinnlichen Bedeutung „bedecken" auch die metaphorische „versöhnen" hat, und übersetzte ἱλαστηριον „das versöhnende." An 2 Stellen 2 Mos. 25, 17. 37, 6. fügte sie auch noch ἐπιθεμα hinzu. Eben so spricht Philo de vita Mos. l. III. p. 668. D. ed Frankf. von einem πῶμα ἱλαστηριον und ebendaselbst E. von dem ἐπιθεμα προσαγορευομενον ἱλαστηριον, indem er von ihm sagt ἐοικεν εἶναι συμβολον φυσικωτερον τῆς ἱλεω τοῦ θεοῦ δυναμεως. Nach diesem Sprachgebrauch auch Hebr. 9, 5. Diese Bedeutung ist daher auch an dieser Stelle von mehreren Auslegern angenommen worden: Orig., Theodoret, Theophylact, Oekum., Erasm., Luther u. A. Es müßte sodann der Sinn des Apostels der seyn: So wie der Deckel der Bundeslade mit dem daran gesprengten Blute jedem Israeliten, der ihn anschaute, die feste Zuversicht der Vergebung der Sünden ertheilte, so ist der Erlöser und namentlich sein Tod die Gewähr für unsere Erlösung, auf die wir gläubig hinschauen können. Es ist gegen diese Erklärung eingewendet worden, daß der Apostel in einem Briefe an Juden- und Heiden-Christen, sich wohl kaum eines so ganz jüdischen Bildes bedient haben würde. Allein einerseits war jenes ἱλαστηριον eine so wichtige Sache im Judenthum, daß auch der Heidenchrist Kunde davon haben mußte, indem ja die Schriften des A. B. von den neuen Christen so fleißig gelesen wurden und überdies viele Heidenchristen Proselyten des Judenthumes gewesen waren, andrerseits erwähnt der Apostel in unserm Briefe wie in andern mancherlei specielle Geschichten des A. T., deren Kunde er, nach obiger Voraussetzung, ebenfalls bei den Heidenchristen nicht hätte annehmen dürfen (Röm. 9, 10 ff. 1 Kor. 10.). Sodann kann eben so wenig gegen die Annahme der obgenannten Bedeutung des ἱλαστηριον eingewendet werden, daß das Gleichniß nicht recht passen würde. Christi Blut sei nämlich dem Opferblut, Christus also dem Opferthier, nicht aber dem Deckel der Bundeslade zu vergleichen. Allerdings würde streng genommen das Gleichniß so gestellt werden müssen, welches fühlend die Kirchenväter zu gezwungenen Auslegungen ihre Zuflucht nahmen. Allein so wie Christus im N. T. theils als Hoherpriester, theils selbst als Opfer geschildert wird,

so konnte auch im A. B. nicht nur das dargebrachte Opfer als Bild Christi betrachtet werden, sondern auch der mit dem versöhnenden Blute besprengte Gnadenstuhl. Demnach ist eigentlich nichts, was der angegebenen Bedeutung von ἱλαστηριον entgegenstände. Nichts desto weniger scheint sich die andere Bedeutung dieses Wortes, nach welcher θῦμα ergänzt wird, noch mehr zu empfehlen, besonders dadurch, daß sie, wie Bucerus bemerkt, im N. T. mehr dogmatische Analogie für sich hat. Joh. 1, 29. Eph. 5, 2. 1 Petri 1, 19. 2, 24. Hebr. 9, 14. Was die elliptische Form des Wortes betrifft, so entspricht sie ganz der, welche sonst für Opfer gebraucht wird: χαριστηριον, σωτηριον, τα ἐτησια, τα γενεθλια. Sie findet sich auch bei Josephus in dieser Bedeutung und bei Dio Chrys. Diese Bedeutung haben daher angenommen: Hesych., Grotius, Clericus, Kypke, Elsner, Heum. u. A. Es ist endlich noch eine dritte zu erwähnen, welche ebenfalls zulässig ist. Man kann auch ἱλαστηριον als neutr. adj. pro subst. auffassen, gleichbedeutend mit ἱλασμος, so daß das abstr. pro concr. steht, für σωτηρ. So die Vulg. propitiatio, auch scheint es der Syrer so zu nehmen, eben so Ludw. de Dieu, Segerus. Für diese Bedeutung spricht die Parallele, wo Christus ἱλασμος heißt 1 Joh. 2, 2. —— Wie werden wir nun προεθετο fassen? Es hat zunächst die Bed.: publice spectandum proponere, z. B. Diod. ed. Bip. VII. 74. και προθεις εἰς τοὐμφανές. So Lamb. Bos, Wolf, Beng. Diese Bed. würde besonders gut passen, wenn wir ἱλαστηριον in der Bed. von כַּפֹּרֶת nehmen. Dann kann man es allgemeiner in der Bed. von exhibere nehmen. So hat Polyb., II., 19. 1. προτιθεσθαι τα πρεποντα τοῖς παροῦσι καιροῖς. So von Opfern gebraucht, Eur., Iphig. in Aul. v. 1592: ὁρᾶτε την δε θυσιαν, ἣν ἡ θεος προὔθηκε βωμιον ἔλαφον ὀρειδρομον; Unpassend möchte die von Chrys., Elsner angenommene Bed. „sich vornehmen, vorausbestimmen" seyn, denn den Begriff voraus, auf den es hier ankäme, verliert das Wort in dieser Zusammensetzung. —— Πιστις ἐν τ. αἱμ. für εἰς το αἱμα, per meton. blutiger Tod — die ἀκμη des heiligen in Liebe sich aufopfernden Lebens. Man verbindet den Satz am besten als Exegese mit ἱλαστηριον. Bis hieher geht der Hauptsatz des Apostels, dessen Inhalt ist: durch die gläubige Aneignung dessen, was Christus in seinem ganzen heiligen Leben bis zu seinem bluti-

gen Tode für die Menschen war, werden die Menschen der Rechtfertigung vor Gott theilhaftig. Nunmehr geht Paulus dazu über, zu zeigen, was durch das heilige Leben und Sterben für die Menschheit geschehen ist. Es kommt bei dem Folgenden darauf an, wie man δικαιοσυνη erklärt, wie δια την παρεσιν aufgefaßt wird, ob δια mit dem Acc. gleichbedeutend mit δια c. gen., ob παρεσις gleich ἀφεσις, endlich ob man das προς ἐνδειξιν als eine Wiederaufnahme von εἰς ἐνδ. ansieht, oder einen neuen Satz damit beginnt. – Was zuerst δικ. betrifft, so haben es Einige, wie Ambros., Locke in der Bedeutung „Wahrhaftigkeit," Andere hier wie anderwärts bei P. in der Bed. „Güte" genommen, Theod., Socin., Grot., Bolten, Koppe. Allerdings kann es, an sich betrachtet, auch diese Bed. haben, eben so wie das hebr. צְדָקָה, welches zuweilen gleich חֶסֶד. Das δια c. acc. nimmt man für δια c. gen. Παρεσις soll gleich seyn mit ἀφεσις. Sinn: „zur Offenbarung seiner Güte durch die Vergebung der früher begangenen Sünden." Ἐν τ. ἀνοχῇ mag man dann am besten mit προγεγονοτων verbinden „die in der Zeit der Langmuth begangenen Sünden." Προς ἐνδ. ist man wohl geneigt als ἐπαναληψις des εἰς ἐνδ. anzusehn „zur Offenbarung seiner Güte in der gegenwärtigen Zeit." Auch das δικαιος wird dann in der Bed. „gütig" genommen, „so daß er selbst gütig erscheint und vermöge dessen die Gläubigen aus Güte rechtfertigt." Was nun aber gegen diese Auffassung spricht, ist mancherlei. Zuerst, daß δικαιοσυνη bei P. nirgends erweislich in dieser seltneren Bed. vorkommt, sondern stets „Gerechtigkeit oder Heiligkeit" heißt; am wenigsten möchte δικαιος und δικαιοῦν an dieser Bed. der Güte Antheil nehmen können. Ferner ist die Vertauschung des casus bei δια nicht wahrscheinlich, P. beobachtet sonst den Gebrauch des casus regelmäßig. Sodann ist es doch nicht recht wahrscheinlich, daß προς ἐνδ. bloß Wiederaufnahme von εἰς ἐνδ. seyn sollte; der Wechsel der Partikel macht das Gegentheil wahrscheinlicher. Endlich was παρεσις betrifft, so kann es allerdings ganz gleich seyn der ἀφεσις. Dion. Halik., antiqu. l. 7. p. 446.: την μεν ὁλοσχερῆ παρεσιν οὐχ εὑροντο, την δε εἰς χρονον ὁσον ἠξιουν ἀναβολην ἐλαβον, wo der Aufschub dem gänzlichen Erlaß (παρεσις) gegenüber steht. Vergleicht man aber Apg. 17, 30 χρονοι τ. ἀγνοιας, ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θεοῦ, ὑπεριδων ὁ θεος, so ist man geneigt, dem παρεσις eine andere

Bed. zu geben, und es in der Bed. „Außerachtlassen, Uebersehen“ zu nehmen. So bekanntlich παριημι bei den Griechen, Xen., Cyr. 5, 4, 7. πολυ μεῖζον παρεις θαῦμα, ἐμε θαυμαζεις. id., Hipparch. 7, 10.: ἁμαρτηματα παριεναι ἀκολαστα. Eben so Dion. Hal.: παριεναι ἁμαρταδα ἀζημιον. Appian bei Suidas, παρεσις gleich ἀμελεια, καταφρονησις. Sir. 23, 2. gebraucht μη φειδεσθαι und μη παριεναι parallel. So im Hebr. עָבַר עַל פֶּשַׁע Micha 7, 18. So wird Weish. 11, 23. παρορᾶν vom Außerachtlassen der Sünden gebraucht. Theod.: ἡ παρεσις ἡ μακροθυμια. Der Ap. zeigt also zuerst die Bed. der Erlösung durch Christum in Bezug auf die Zeit vor Christo. Gott hatte gleichsam die Sünde hingehn lassen als achtete er sie nicht. Jetzt aber offenbart sich in dieser Heilsanstalt seine Heiligkeit, so daß die früheren Sünden, obzwar von Gott mit ἀνοχη zugelassen, doch vor seinen Augen als verwerflich erscheinen. Das προ in προγεγονοτων bezieht sich natürlich auf die Zeit vor der Erscheinung Christi. Ferner zeigt P. die Bedeutung der Erlösung in dem νῦν καιρος, auch hier soll Gottes Heiligkeit offenbart werden. Das νῦν καιρος bildet einen Gegensatz zu ἐν τῇ ἀνοχῇ (doch wollten wir die andere Auffassung, nach der προς ἐνδ. nur Wiederaufnahme des εἰς ἐνδ. nicht für unzulässig halten. Mich. steif aber richtig: „Zur Rettung seiner Gerechtigkeit bei Vergebung der vorhin begangenen und von Gott mit Geduld und Langmuth getragenen Sünden, zur Rettung seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit.“). So kann denn der Ap. damit schließen, daß bei dieser Veranstaltung Gottes die Heiligkeit Gottes sicher gestellt und doch auch zugleich eine Rechtfertigung der Menschen bewürkt werde. Zu vergleichen ist über die Art, wie diese Erlösungsanstalt diese Würkungen hervorbringe, das zu Cap. 5, 15 bis 19. Bemerkte. Beng.: summum hic paradoxon evangelicum, nam in lege conspicitur Deus iustus et condemnans, in evangelio iustus ipse et iustificans peccatores.

V. 27. Ein Epiphonema. Es kann gefragt werden, ob der Ap. es in Bezug auf die Juden vornehmlich, oder über die Heiden wie die Juden ausspreche. Das erstere ist wahrscheinlicher, er hat noch den Uebermuth der Juden in Gedanken, wie er ihn bis V. 21. bestrafte, und kommt auch V. 29. besonders wieder auf die Juden zurück. Demnach ist der hier durch den Ap. ausgedrückte Gedanke der, welchen er V. 9. aufstellt: Indem das Christenthum

den Theokraten eben so wie den Nicht-Theokraten als einen solchen vorfindet, welcher nicht im Zustande der Gesetzeserfüllung sich befindet, so nöthigt es jenen wie diesen zu der neuen Rechtfertigungsanstalt seine Zuflucht zu nehmen, und hebt hiemit jenen Zustand des Juden auf, vermöge dessen er sich bisher berechtigt glaubte auf den Heiden herabzusehen. Theodor.: *καυχησιν δε καλεῖ το ὑψηλον τῶν Ἰουδαιων φρονημα*, vgl. Eph. 2, 8. 1 Kor. 1, 29. Doch möchte vielleicht richtiger das abstr. *καυχησις* im Sinne des concr. *καυχημα* zu nehmen seyn materia gloriandi. —— *Εξεκλεισθη*. Theod. *οὐ χωραν ἐχει*. Chrys.: *ἐξεκλεισθη ἀκαιριας ἐστι*. In dem Sinne spricht P. von einer *παλαιοτης γραμματος*, Röm. 7, 6. Wenn die Menschen nur durch Aneignung der objectiven Erlösung gerecht und heilig werden, so kann Keiner sich seiner eignen Anstrengungen rühmen. —— *Δια ποιου νομου*; Chrys.: *ἰδου, και την πιστιν νομον ἐκαλεσεν, ἐμφιλοχωρῶν τοῖς ὀνομασιν, ὡστε παραμυθεῖσθαι την δοκοῦσαν εἶναι καινοτομιαν. τις δε ὁ τῆς πιστεως νομος; δια χαριτος σωζεσθαι*. *Νομος* nehmen die Meisten gleich תורה in der allgemeinen Bed. „Lehre" wie Jac. 1, 25. 2, 12. Diese Bed. ist freilich an einigen paulinischen Stellen, die man zum Belege anführt, weniger anwendbar Röm. 8, 2. 7, 25., wo es nach dem dem Paulus eigenthümlichen Sprachgebrauche vielmehr Norm, Handelsweise zu übersetzen wäre; da indeß diese letztere Bed. hier nicht paßt, so werden wir *νομος* allerdings durch „Lehre" zu übersetzen haben, und es ist dies eine Erweiterung der ursprünglichen Bed. „Gesetz." *Νομος ἐργων* ist ein gewöhnlicher Ausdruck; durch dieses *νομος ἐργων* konnte nun um der Gleichstellung willen auch die Phrase *νομος πιστεως* veranlaßt werden.

V. 28. Schluß aus dem Vorhergegangenen, wie schon das *οὖν* anzeigt. Mehrere codd. lesen statt *οὖν*: *γαρ*, welches aber weit weniger in den Ideengang Pauli paßt. —— *Λογιζομεθα*. Nicht eigentlich *συλλογιζομεθα* argumentando concludimus, wie Theodor. erklärt, sondern wie C. 8, 18. Hbr. 11, 19. persuasum nobis habemus. So 2 Kor. 10, 7. Phil. 4, 8. Erasm. geschickt: existimamus enim (besser igitur), id quod res est, posthac quemvis hominem per fidem iustitiam consequi posse. —— *Πιστει*. Luther übersetzt „allein durch

den Glauben.“ Die Unverständigen unter seinen katholischen Gegnern erhoben darüber ein großes Geschrei; doch sagt das ἐαν μη Gal. 2, 16. dasselbe, und es fügen sogar katholische Bibel-Uebersetzungen das „allein“ hinzu. So in der Ausgabe Nürnb. 1483. „nur durch den Glauben;“ die LXX. schiebt es öfters ein, wo es im Hebr. nicht steht 3 Mos. 3, 11. 5 Mos. 6, 13. 1 Sam. 10, 19. Die K. Väter sprechen oftmals aus: allein durch den Glauben werde der Mensch gerecht, so daß Erasm. de ratione concionandi, l. III. sagt: Vox sola, tot clamoribus lapidata hoc saeculo in Luthero, reverenter in Patribus auditur. — Ueber den νομος ἐργων, unter welchem auch hier viele nur die Religionslehre, welche bloß Ritualvorschriften giebt, verstehen s. zu V. 20.

V. 29. 30. Der Ap. konnte ja nicht läugnen, daß in einem gewissen Sinne Gott allein als der Juden Gott betrachtet werden könnte, insofern er ihnen allein eine auf die Erlösung vorbereitende Anstalt gegeben hatte. Insofern aber eben diese Anstalt dazu dienen sollte, eine für alle Menschen bestimmte Erlösung herbeizuführen, war der Antheil Gottes am Schicksal der heidnischen Völker selbst bei der Begründung der alttestamentl. Theokratie nicht ausgeschlossen. Ueberdies war ja auch im A. T. in manchen Stellen hervorgehoben worden, daß die heidnischen Völker von Erweisen der göttlichen Liebe keinesweges ausgeschlossen seien (vergl. z. B. Amos 9, 7.), so daß P. immer das Zugeständniß von den Juden erwarten konnte, der Gott, den schon Abraham קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ nannte, sei auch der Heiden Gott. — Manche codd. lesen εἰπερ statt ἐπειπερ, wodurch V. 30. auch näher mit V. 29. verbunden und der Sinn noch nachdrücklicher würde. Die Präpositionen ἐκ und δια müssen wohl dem Sinne nach gleich seyn, indeß scheint doch die Abwechselung nicht ganz ohne Absichtlichkeit, es möchte vielleicht ein leiser Anklang von Ironie darin liegen, von der sich ja sonst bei P. noch stärkere Beispiele finden, Gal. 5, 12.

V. 31. Eine Anthypophora. Gleich hier, wo der Ap. erklärt, daß die Seligkeit abgesehen von allen Gesetzesforderungen erlangbar sei, konnte jener Zweifel ihm entgegengebracht werden, welcher in allen Zeiten dem Menschen bei diesem außerordentlichen Wege der Rechtfertigung sich aufdrang, ob nicht durch diese Lehre Sittenlosigkeit bewürkt werde? Auf die eigentliche Zurückwei-

sung desselben läßt sich der Ap. erst C. 6. und 7., namentlich C. 8. ein. Indeß will er doch hier im Ganzen kurz bezeugen, daß die christliche Glaubenslehre auch Heiligkeit bewürke. — Ganz gezwungen und matt zugleich wird die Auslegung dieses Verses bei denen, welche unter ἔργα ν. die Beobachtung des Ceremonialgesetzes verstehen, weswegen nicht mit Unrecht Coccejus dazu sagt: haec iugulant opinionem Socinianorum. Am besten und doch wie gezwungen erklärt von jenen Exegeten Erasm.: adeo non abolemus legem aut labefactamus, ut eam etiam confirmemus stabiliamusque, id praedicantes factum quod lex futurum promiserat, eumque nuntiantes, in quem ceu scopum summa legis spectabat. Neque enim id aboletur, quod in meliorem reparatur statum, non magis quam si defluentibus arborum floribus succedat fructus, aut umbrae succedat corpus. — Wodurch und inwiefern die christliche Rechtfertigungslehre das Gesetz noch mehr begründe, sagt der Ap. nicht, aber aus C. 6. 7. und 8. gehet es hervor, insofern dort wenigstens geschildert wird, wie subjectiverweise bei den Erlöseten dem Gesetze eine gewisse Genüge geschehe. Es wird nämlich von P. gezeigt, daß das Sittengesetz an und für sich nicht hinreicht um Liebe zur Ausübung desselben zu erzeugen, daß nun einmal im Menschen ein Zwiespalt ist derjenigen Neigungen, welche dem Göttlichen zugewandt sind, und der ihm entgegen strebenden, daß dagegen das gläubige Eingehen auf die Erlösung im Menschen Liebe zu Gott erzeuge, somit auch zu seinem Gesetze, daß also ein neues Lebensprincip in den Menschen eintritt, welches von innen heraus würkt und wodurch der καρπος τοῦ πνευματος (Gal. 5, 22.) erzeugt wird. Auf diese Weise entsteht würklich bei dem gläubigen Christen eine Gesetzerfüllung und zwar eine ächte, weil sie auf dem innern Grunde einer von der Liebe durchdrungenen Gesinnung ruht. So wird subjective das Gesetz nur noch fester begründet. Aber auch objective wird ja das Gesetz begründet, insofern Christus durch sein heiliges Leben und Sterben es vollkommen vollzogen und somit die Forderungen der sittlichen Weltordnung erfüllt hat. Vgl. die schönen Worte Calvins z. d. V. — Wie wahr dieses nun auch ist und wie wohl es auch hier an seiner Stelle stehen würde, so läßt sich doch nicht läugnen, daß ein noch genauerer Zusammenhang mit dem Nachfolgenden durch eine andere Auffassung

sung von Koppe, Flatt zu Stande kommt. Der Ap. hatte V. 21. geäußert, daß er eine neue Art der Rechtfertigung verkünde, die aber doch schon im A. T. geahnet und bezeuget worden. Im vierten Cap. ist er bemüht, dieses mit Beweisen zu belegen. Es könnte nun seyn, daß man unter dem *νομος* das ganze A. T. zu verstehen hätte, und P. sagen wollte, seine ganze, jetzt vorgetragene Lehre gründe sich auf Wahrheiten, die auch schon im A. T. anerkannt würden. Fassen wir den Satz so, so bildet er einen bequemen Uebergang zu Cap. 4. — Ueber den Inhalt fügt noch Chrys. hinzu: *τρια τοινυν ἐνταῦθα ἀπεδειξε, και ὁτι χωρις νομου δυνατον δικαιωθῆναι, και ὁτι τοῦτο οὐχ ἴσχυσεν ὁ νομος και ὁτι ἡ πιστις αὐτῷ οὐ μαχεται.*

Capitel IV.

Inhalt.

Der Ap. weiset zur mehreren Bekräftigung der christlichen Rechtfertigungslehre in den Augen der Juden nach, daß der Grund der Gnaden-Erweise Gottes im A. B. nicht weniger als im Neuen B. von Seiner Seite freie Gnade, von Seiten der Menschen Glaube war. Dieses erhelle sowohl aus einem Psalmen Davids wie insbesondere aus der Geschichte Abrahams, also aus den Verhältnissen zweier Männer zu Gott, welche, wenn irgend Einer, hätten Ansprüche auf Verdienst ihrer Werke machen können. Es werde nämlich besonders aus Abrahams Geschichte klar, daß seine Werke keinesweges zur Auswürkung der Rechtfertigung ausreichten. Wollte aber der Israelit dem Bundeszeichen der Theokratie, der Beschneidung, oder der Basis der Theokr., dem Gesetze eine Einwürkung und Mitwürkung zur Rechtfertigung zuschreiben; so ergebe sich vielmehr, daß diese beiden Auszeichnungen Israels einzig und allein auf der Glaubensgerechtigkeit geruht hätten, also sogar die Theokratie selbst eine Würkung derselben sei.

Theile.

1) Beweis der Rechtfertigung Abrahams nicht durch die Werke sondern durch den Glauben, V. 1—6. 2) Beweis der Rechtfertigung Davids aus freier Gnade, V. 6—9. 3) Beweis der Rechtfertigung Abrahams ohne Mitwürken des theokratischen Bundeszeichens der Beschneidung. Statt daß diese die Rechtfertigung mitwürken half, war sie vielmehr eine Folge derselben, V. 9—13. 4) Beweis der Gründung der Theokr. ohne Mitwürkung des Grundpfeilers derselben, des Gesetzes; statt daß dieses hätte die Theokr. begründen sollen, ruhte dieselbe vielmehr sammt dem Gesetze auf der Glaubensgerechtigkeit, V. 13—18. 5) Beschreibung des Glaubens Abrahams und Angabe der aus seinem Beispiel hervorgehenden herrlichen Folgen für die an Christum gläubig Werdenden, V. 18—25.

Erster Theil: Beweis der Rechtfertigung Abrahams durch den Glauben, V. 1—6.

V. 1. Es lag dem Israeliten nahe, bei dem von Paulo aufgestellten neuen Rechtfertigungswege an sein altes Test. zurück-

zudenken und einzuwenden, ob nicht die dort vorkommenden heiligen Männer durch vollkommene Gesetzeserfüllung Rechtfertigung vor Gott erlangt hätten? Theoph.: και φησιν, ὁτι ουδε ουτος ὁ τοσαυτα και τα τηλικαυτα κατορθωσας εκ των εργων, αλλ' εκ της πιστεως. —— *Τι ουν.* Das ουν braucht nicht als bloße formula trans. angesehen zu werden, es ist in der Ideenverbindung des Ap. gegründet: „was sollen wir nun, wenn es sich mit der Rechtfertigung so verhält, von den gerechten Männern des A. B. sagen?" —— *Τον πατερα ἡμων.* Ist nicht mit Coccejus in dem Sinne, den P. unten V. 16. entwickelt, schon hier geistig zu nehmen, sondern „leiblicher Stammvater." Im Hebr. אב „Vorfahre", 1 Mos. 28, 13. 1 Kg. 15, 11. Bei den Rabbinen heißt Abraham eben so. Bei Maimon. Porta Mosis p. 55. opp. Poc. I. ابرهم ابينا „Abraham unser Vater," und öfter. *Κατα σαρκα* verbinden die Meisten, Chrys., Erasm., Limb. u. A. mit πατερα. Erstens aber ist dagegen das harte Hyperbaton, welches zu vermeiden einige wichtige codd. ευρηκεναι vor τ. πατ. ἡμων gesetzt haben. Zweitens würde es hier in dieser Bed. genommen ein überflüssiger Zusatz seyn, dagegen würde zu ευρηκεναι noch ein bestimmender Zusatz vermißt werden. Richtiger verbinden wir es daher mit ευρηκεναι. —— *Ευρισκειν* bei Profanscr. und auch wie das hebr. מצא in der Bed. „erlangen, erwerben," Luc. 1, 30. Hebr. 9, 12. Was wird nun in der Verbindung damit κατα σαρκα heißen? Die gewöhnliche Bed. des Worts σαρξ in Bezug auf die alttest. Theokratie ist „die äußeren von Gott den Israeliten verliehenen Vorzüge." So 1 Kor. 10, 18. Phil. 3, 3. Gal. 6, 12. In diesem allgemeinen Sinn nehmen es Cocc., Witsius, und erklären „durch die mosaische Oekonomie konnte er nicht gerechtfertigt werden, denn diese war damals noch nicht vorhanden." Mehr beschränkterweise könnte es sich insbesondere auf die Beschneidung beziehen. So Wetstein, Michaelis: „wegen seiner Beschneidung am Leibe." Allein der Ap. zeigt im Nächstfolgenden nicht die Einflußlosigkeit der Beschneidung Abrahams auf seine Begnadigung, sondern der Werke, augenscheinlich müssen wir also das εξ εργων V. 2. zur Erklärung des κατα σ. hinzunehmen. Daraus folgt nicht, daß wir mit Theod. u. A. κ. σ. geradezu in der Bed. εξ εργων neh-

men, die es nicht eigentlich hat. Vielmehr sieht der Ap. die πιστις als ein inneres Lebensprincip an, wie sie es ist, und betrachtet sie daher als ein von Gott gewürktes πνευματικον, wogegen die Werke nur das Erzeugniß der schwachen und gebundenen sittlichen Kraft des natürlichen Menschen sind. Es steht mithin dem κατα πνευμα gegenüber und ist zu übersetzen „auf menschliche Weise, durch eigene sittliche Anstrengung." Zu vgl. was über die Bed. von σαρξ zu C. 1, 3. 7, 14. u. Joh. 3, 6. gesagt ist. Dem Sinne nach richtig ist also die Erkl. Calvins durch: naturaliter, und die identische von Grotius durch: propriis viribus. — Zu bemerken ist auch noch eine unnatürliche Interpunktion, welcher Grotius und Clericus folgen, die hinter ἐροῦμεν ein Fragezeichen setzen, und übersetzen: „Was sollen wir nun sagen? Daß Abraham (Rechtfertigung) erlangt habe durch eigene Kräfte?"

V. 2. Wir vermissen eine eigentliche Antwort, indeß zeigt uns das γαρ schon einen verschwiegenen Gedanken an, wie gewöhnlich, s. Fritzsche, Comm. in Matth., ind. s. h. v. Es liegt ein verschwiegenes οὐδοτιοῦν zum Grunde, welches aber P. einschränkt. Abraham hat zwar einen Ruhm, aber nur vor den Menschen, welche nicht das Innere prüfen und vom Aeußeren nur einen geringen Theil übersehen können. Und dieser Ruhm, diese Anerkennung hilft ihm nichts, so lange er nicht vor dem Auge des allsehenden Gottes gerechtfertigt erscheint. Ein Moment, was in diesem Zusammenhange der Worte nicht gegründet ist, sonst aber schön den Unterschied zwischen evangelischer und gesetzlicher Rechtfertigung anzeigt, giebt Oekum. an: ἐχει μεν καυχημα, ἀλλ' οὐ προς τον θεον, ἀλλ' ἐφ' ἑαυτῷ ὡς κατωρθωκοτι, ὁ δε ἐκ πιστεως σωθεις, ἐπει μη ἐχει εἰς ἑαυτον καυχησασθαι, οὐδεν γαρ ἐργον ἐπραξεν, εἰς τον θεον καυχᾶται· μειζον δε το εἰς θεον καυχᾶσθαι, ἠπερ εἰς ἑαυτον· τα μεν γαρ κατορθωματα πολλακις ἀφανιζεται ἑτεραις πλημμελειαις, ἡ δε εἰς θεον καυχησις ἀτρεπτος διαμενει.

V. 3. Τι γαρ ἡ γρ. λ. Bestätigung dessen, was so eben der Ap. versicherte, daß Gott keineswegs die Beschaffenheit Abrahams dem Gesetz entsprechend finden konnte. Das γαρ wird also „denn" zu übersetzen seyn. Der Ap. führt nunmehr zum Beweise die Stelle 1 Mos. 15, 6. an, und zwar nach der LXX., nur daß

P. statt και ein δε setzt. Das ganze Leben des Patriarchen offenbart eine ungemeine Glaubenskraft. Der erste große Act derselben war die Verlassung seines Vaterlandes und aller der Seinen und das unbedingt ergebene Befolgen des Willens Gottes; der zweite große Glaubensact war der, welcher eben im 15ten Cap. des 1ten Buch M. erwähnt wird, als Abr. bei seinem und seines Weibes hohen Alter ohne Zweifeln das anscheinend Unmögliche im Glauben annimmt, daß sein Weib ihm nämlich einen Sohn gebähren werde, und vermittelst dieses sich ein Segen nicht nur über Kanaan, sondern über die ganze Erde werde verbreiten. Die dritte große Aeußerung des Glaubens ist endlich die, daß er eben diesen Sohn der Verheißung, an den seine Aussicht in alle Zukunft geknüpft war, willig hingeben will, als sein Gott es verlangt (1 Mos. 22.). Es wird um dieses beharrlichen Glaubens willen auch schon unter den Juden selbst A. hoch gepriesen. 1 Makk. 2, 52.: *Ἀβρααμ οὐχι ἐν πειρασμῷ εὑρεθη πιστος, κ. ἐλογισθη κτλ.*; Philo, de Abrahamo, p. 386. ed. Frankf.: *ἐστι δε και ἀναγραπτος ἐπαινος αὐτοῦ χρησμοῖς μαρτυρηθεις, οὑς Μωὺσῆς ἐθεσπισθη, δι᾽ οὗ μηνυεται, ὁτι ἐπιστευσε τῷ θεῷ· ὁπερ λεχθῆναι μεν βαρυτατον εστι, ἐργῳ δε βεβαιωθῆναι μεγιστον.* Im jüdischen Commentar des R. Ismael, Mechilta heißt es ebenfalls von Abraham: de Abrahamo legimus, quod mundum hunc et futurum non nisi ea de causa consecutus sit, quam quia in Deum credidit, quod dicitur Gen. 15, 6. Die Begebenheit, bei welcher Abr. den Glauben bewies, um deswillen ihm obige Erklärung Gottes gegeben wurde, war nun freilich nicht eine so sehr auf die Probe stellende wie die Darbringung Isaaks, allein welche außerordentliche Geistesstärke doch auch zu dieser Glaubensthat gehörte, entwickelt P. selbst V. 18, 19. Der gewöhnliche Jude sah nur auf das äußere Thun Abrahams. P. zeigt, daß dasjenige, was seinen wahren Werth ausmacht, nicht dieses ist, sondern jene gläubige Hingebung an Gott, jene Aneignung seiner Verheißungen, welche eben auch beim Christen die Hauptsache ist. Auch manche unter den Juden erkennen die hohe Bedeutung des religiösen Glaubens als einer innern Hingebung an Gott. So Philo in manchen schönen Stellen. De Abrahamo, p. 387.: *μονον οὖν ἀψευδες κ. βεβαιον ἀγαθον πιστις, ἡ προς τον θεον πιστις, παρηγορημα βιου, πληρωμα χρηστῶν ἐλπιδων,*

ἀπορια μεν κακῶν, ἀγαθῶν δε φορα, κακοδαιμονιας ἀπογνωσις, εὐσεβειας γνῶσις, εὐδαιμονιας κλῆρος, ἐν ἅπασι βελτιωσις ἐπερηρεισμενη τῷ παντων αἰτιῳ κ. δυναμενῳ μεν παντα, βουλομενῳ δε τα ἀριστα. Im Verfolg nennt er die *πιστις: βασιλις τῶν ἀρετῶν.* Besonders aber quis rerum divinar. haeres, p. 493. *ἀναγκαιως ἐπιλεγεται· Ἐπιστευσεν Ἀβρααμ τῷ θεῷ, προς ἐπαινον τοῦ πεπιστευκοτος, καιτοι ταχα ἀν τις εἰποι· τοῦτ' ἀξιον ἐπαινου κρινετε; τις δε οὐκ ἀν λεγοντι και ὑπισχνουμενῳ θεῷ προσεχοι τον νοῦν, κἀν εἰ παντων ἀδικωτατος κ. ἀσεβεστατος ὠν τυγχανοι; προς ὁν ἐροῦμεν· μη, μη, ὦ γενναῖε, ἀνεξεταστως ἢ τον σοφον ἀφελῃ τ. πρεποντα ἐγκωμια, ἢ τοῖς ἀναξιοις την τελεωτατην ἀρετῶν πιστιν μαρτυρησῃς, ἢ την ἡμετεραν περι τουτων γνῶσιν αἰτιασῃ· βαθυτεραν γαρ εἰ βουληθειης ἐρευνᾷν και μη σφοδρα ἐπιπολαιον ποιησασθαι, σαφῶς γνωσῃ, ὁτι μονῳ θεῷ χωρις ἑτερου προςπαραληψεως οὐ ῥᾳδιον πιστεῦσαι, δια την προς το θνητον, ᾧ συνεζευγμεθα συγγενειαν, ὁπερ ἡμᾶς και χρημασι κ. δοξῃ και ἀρχῇ και φιλοις ὑγιειᾳ τε καὶ ῥωμῃ σωματος κ. ἀλλοις πολλοῖς ἀναπειθει πεπιστευκεναι. το δε ἐκνιψασθαι τουτων ἑκαστων, κ. ἀπιστῆσαι γενεσει τῇ παντα ἐξ ἑαυτῆς ἀπιστῳ, μονῳ δε πιστεῦσαι θεῷ τῷ και προς ἀληθειαν μονῳ πιστῷ, μεγαλης κ. ὀλυμπιου διανοιας ἐργον ἐστι, προς οὐδενος οὐκετι δελεαζομενης τῶν παρ' ἡμῖν. εὖ δε το φαναι, λογισθῆναι την πιστιν εἰς δικαιοσυνην αὐτῷ· δικαιον γαρ οὑτως οὐδεν, ὡς ἀκρατῷ κ. ἀμιγεῖ τῇ προς θεον μονον πιστει κεχρῆσθαι.* Im heidnischen Alterthum finden wir nur weniges, was auf eine Anerkennung der hohen Bed. des religiösen Glaubens schließen ließe. Es gehört dahin z. B., was Plut. Sept. Sap. conv. c. 18. vom Arion sagt, derselbe auf den Delphinen hingetragen habe weder so sehr vor dem Tode sich gefürchtet, noch das Leben sich gewünscht, als vielmehr deswegen gerettet zu werden sich gesehnt, *ὡς λαβοι περι θεῶν δοξαν βεβαιον.* In der heidnischen Philosophie fiel die *πιστις* mit der *δοξα* zusammen. —— *Δικαιοσυνη*, im Hebr. צְדָקָה, bezeichnet hier die subjective Heiligkeit. Gott sahe diese kindliche Hingebung als eigentliche Heiligkeit an, er legte darauf allein Werth. Sehr parallel ist Ps. 106, 30, 31. וַיַּעֲמֹד פִּינְחָס וַיְפַלֵּל וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה וַתֵּחָשֶׁב לוֹ לִצְדָקָה Auch kann noch verglichen werden 5 M. 24, 13. u. 6; 25.

Vgl. als Auslegung des alttestamentlichen Citats Luthers Ausl. der Genesis (Walchs Ausg. Bd. I. S. 141.).

V. 4. P. giebt eine genauere Bestimmung des Inhaltes und Gehaltes des angeführten Citats. Es konnte ein Zweifel entstehen, ob wohl in den Worten würklich liege, daß Abr. nicht durch seine Werke einen vollkommenen Zustand der Rechtfertigung vor Gott sich habe erwerben können. P. zeigt also, daß der Begriff des Anrechnens des Glaubens als Heiligkeit beweise, daß diese Heiligkeit nicht habe so da seyn können, wie sie Gott würklich verlangt. —— *Τῷ δε ἐργαζομενῳ* wird am besten von Luther übersetzt: „der mit Werken umgeht," und Beza: is qui ex opere est aliquid promeritus. Dagegen nehmen es bei weitem die meisten Erklärer emphatisch „vollkommen handeln." So Theodoret: *ὁ γαρ τῆς δικαιοσυνης ἐργατης μισθον ἀπαιτεῖ.* So Limb., Baumg., Chr. Schmid, welcher es gleichbed. nimmt mit *ἐργαζομενος δικαιοσυνην* Hebr. 11, 33. Ps. 15, 2. in LXX. Der Zusammenhang könnte allerdings dem Worte diesen Sinn leihen, allein er ist keinesweges wahrscheinlich. Daß der Mensch, also auch Abraham, nicht vermag vollkommen die Forderungen des Sittengesetzes zu erfüllen, ist hier gar nicht der Endzweck des Ap. zu zeigen; er will nur zeigen, daß in dem Factum mit A. es ganz und gar nicht auf Werke ankam. Ganz verkehrt faßt Grotius diesen ganzen Satz auf: sicut qui operam alicui praestat, non ideo amicus est illius sed mercedem accipit operae respondentem, sic etiam qui nativa vi, ut potest, Dei praeceptis exterius aliquo modo paret, habet mercedem, liberatur a suppliciis, sed non ideo fit amicus. *Χαρις* hic amicitiam significat. Mit Recht nennt Calov diese Erklärungen strabae, plane alienae a mente apostoli. —— *Ὁ μισθος οὐ λογ. κ. χ.* *Λογιζειν* ist hier entweder per met. causae pro consequentia, nämlich das Zurechnen statt des Auszahlens, gesetzt, so daß es auch bequem zu *κ. ὀφ.* ergänzt werden kann, dann ist das *κατα χαριν* völlig parallel mit *εἰς δικαιοσ.*, der Nachdruck liegt hier blos auf *χαριν* und *ὀφ.* und V. 5. liegt er wo nicht auf *εἰς δικ.* doch auf dem ganzen Satze *λογ. αὐτῷ εἰς δ.*; oder aber das *κατα χ.* ist ein erklärender Zusatz zu *λογιζεται*, den man sich durch ein *τοῦτ' ἐστιν* an dasselbe angeschlossen denken muß, das *κατ' ὀφ.* ist per zeugma mit *λογ.* verbunden und der

ganze Nachdruck ruht hier wie V. 5. auf λογιζεται, welches Wort dem Ap. den Begriff des Unverdienten vollkommen in sich zu schließen scheint, so daß er schon aus diesem einen Worte hinlänglich entwickelt werden kann. Diese letztere Erklärung ist die schwerere, der paulinischen Diction angemessenere und in den Zusammenhang nicht weniger als die andere passende. Ganz so Michaelis: „Wer Werke thut, dem wird dafür der Lohn nicht zugerechnet, ein Ausdruck der so aussiehet, als wenn es aus Gnaden geschähe, sondern er bekommt ihn aus Schuldigkeit." —— Χαρις und ὀφ. stehen sich auch bei Profanscr. gegenüber.

V. 5. Das Anrechnen des Glaubens als Gerechtigkeit, will P. sagen, schließt in sich, daß Abr. nicht auf andere Weise sich hätte in den Zustand der Rechtfertigung erheben können. P. trägt indeß das Beispiel Abr.'s gleich wieder auf das christliche Gebiet über, indem er zeigt, wie jenes bei Abr. gebrauchte λογιζεσθαι gerade das Verhältniß des durch Christi Erlösung gerechtfertigten Sünders zu der göttlichen Gerechtigkeit bezeichne. Daß wir dieses Uebergehen von dem Beispiele Abr.'s zu dem Verhältnisse des an Gottes Rechtfertigung durch Christum gläubigen Christen hier annehmen müssen, zeigt der Ausdruck πιστευων ἐπι τ. δικαιοῦντα τ. ἀσεβῆ, insofern in dem von Paulo erwähnten Glaubensact des Patriarchen es sich gar nicht von dem Glauben desselben an die rechtfertigende Gnade Gottes handelte. Dies macht bemerklich Seb. Schmidt, Baumg., Chr. Schmid. Diejenigen dagegen, welche auch diese Worte noch speciell auf Abr. beziehen, erinnern entweder wie Beza daran, daß ja auch Abr. ἀσεβης genannt werden konnte, insofern ja auch er nicht das Sittengesetz vollkommen erfüllte, durch welche an sich richtige Bemerkung aber noch nicht die Bedenklichkeit gehoben wird, daß in dem angeführten Beispiele nicht die Rede war von Abr.'s Glauben an die vergebende Gnade Gottes; oder aber sie folgten wie Mich., Rosenm., Koppe der Annahme von Grotius und Wetstein, daß ἀσεβης hier „Götzendiener" heiße, und sich auf die Versündigung Abrahams beziehe, da er früher (nach der morgenländischen Tradition bei den Rabbinen, bei Mirchond, Philo, Josephus) wie sein Vater Thara (Josua 24, 2.) Götzendiener war. Diese letztere Annahme ist besonders unnatürlich. — Gegen Mißbrauch dieser Stelle verwahrend fügt Calvin hinzu: neque

fideles vult esse ignavos, sed tantum mercenarios esse vetat, qui a Deo quidquam reposcant quasi jure debitum. Et jam prius admonuimus non hic disseri qualiter vitam instituere nos oporteat, sed quaeri de salutis causa. — Es ist noch zu bemerken, daß die Vulgata und mehrere lat. Väter zu diesem Verse hinzusetzen: secundum propositum gratiae Dei, welches aber in den griech. codd. fehlt.

Zweiter Theil: Beweis der Rechtfertigung Davids aus freier Gnade, V. 6—8.

V. 6. Der Ap. führt einen andern für die Juden wichtigen Stammvater David auf, und zeigt, wie auch dieser vor Gott sich nicht seines Verdienstes und seiner Ansprüche auf Gottes gerechte Vergeltung gerühmt, sondern vielmehr die Vergebung der Sünden hochgepriesen habe. Der Form nach ist aber dieses zweite alttestamentl. Beispiel der Glaubensgerechtigkeit nicht dem des Abr. coordinirt, wie das auch scharfsinnig Seb. Schmidt bemerkt, sondern, wiewohl eine Coordination dem Sinne nach statt findet, so ist doch eigentlich dieser Satz nur als Beleg für die V. 5. gegebene Erklärung des *λογιζειν* angeschlossen. Der Uebergang ist dieser: Daß mein Begriff von Rechtfertigung, den ich mit *λογιζειν* verbinde, der richtige sei, wird dadurch klar, daß David dieselbe Art der Rechtfertigung in den Psalmen anpreiset, indem er, wenn er vom Grunde seiner Annahme bei Gott redet, gern unerwähnt läßt seine mit Sünden befleckten Werke. In diesem Betracht bemerkt Chrys. richtig, daß es passender seyn würde, wenn die Worte Davids buchstäblich lauteten: *μακαριος ᾧ ἐλογισθη εἰς δικ.* Die angeführten Worte Davids sind aus Ps. 32, 1, 2. wörtlich nach der LXX. citirt. Nach der Annahme der Ausleger ist dieser Ps. nach der Versündigung Davids mit der Bathseba gedichtet. Er paßte mithin sehr wohl zu dem Endzwecke Pauli; denn in jener Zeit mußte es dem gefallenen Könige sehr natürlich seyn, von sich selbst ganz abzusehen und nur auf die göttliche Gnade Anspruch zu machen. —— *Μακαρισμος*, die Glücklichpreisung, also: *λεγει τον μακαρισμον* gleich *μακαριζει τ. ἀνθ.* —— *Χωρις ἐργων.* *Ἐργα* hier ganz gleich mit *ἐργα νομου*, woraus noch bestimmter hervorgeht, daß letztere Werke des Sittengesetzes sind.

V. 7. 8. *Ἀφιεναι* und *ἐπικαλυπτειν* fahren lassen und bedecken, sind beides wie auch die hebr. Worte נשא aufheben, wegnehmen und כסה bedecken gleichbedeutende symbol. Worte für die Vergebung der Sünden. Theodoret in Ps. ad h. l. *τοσαυτη γαρ προς αὐτους κεχρηται τῇ φιλοτιμιᾳ, ὡς μη μονον ἀφεῖναι, ἀλλα και καλυψαι τας ἁμαρτιας, κ. μηδε ἰχνη τουτων καταλιπεῖν.* *Λογιζειν* anrechnen, ein eben so bildliches Wort wie behalten von der Sünde gesagt; noch sinnlicher Hiob 14, 17.

Dritter Theil: Beweis der Rechtfertigung Abrahams ohne Mitwürken des theokr. Bundeszeichens der Beschneidung; statt daß diese die Rechtfertigung mitwürken half, war sie selbst eine Folge derselben, V. 9—13.

V. 9. Einige Neuere, wie Chr. Schmid, Koppe beziehen diese Worte ganz genau auf das eben Vorhergegangene, indem sie annehmen, daß der Ap. plötzlich abspringe, die Antwort nicht abwarte, sondern wieder zu dem frühern Thema von Abr. zurückeile. Diese Auffassung des Ideenganges möchte weniger richtig seyn. Vielmehr beginnt, wie unter andern Theoph. zeigt, gleich mit dem Anfange dieses Verses ein neuer Punkt der Untersuchung. Bisher hatte P. gezeigt, daß bei den heiligsten Männern des A. B. nicht die Gesetzerfüllung Grund der Begnadigung war, sondern nur die freie Gnade Gottes. Es hätte dies der Israelit allenfalls zugeben können, aber nur für Theokraten. Dagegen beweiset der Ap. daß bei Abr. diese Art der Rechtfertigung eingetreten sei, einerseits ehe er noch das Zeichen der Theokratie empfangen, andrerseits ehe das Gesetz gegeben war, in welchem Betracht also Abr. den Nicht-Theokraten vollkommen gleichgestellt erschien. —— *Ὁ μακαρισμος οὖν οὗτος.* Nach dem angenommenen Zusammenhange werden wir es übersetzen müssen: „Ein solches sich Seligpreisen nun ob der freien Gnade Gottes, soll dies allein dem Theokraten zustehen?" — Als Verbum ergänze man mit Theoph. *πιπτει* oder besser *ἐστι*. — Das *και* vor *ἐπι τ. ἀκρ.* zeigt, daß dem Sinn nach ein *μονον* hinter *ἐπι τ. περιτ.* hinzuzudenken; es ist daher unrecht wenn Oek. und Theoph. die Frage Pauli so stellen, als ob er den Heiden so-

gar mehr Unrecht als den Juden am μακαρισμος zuspreche, —— Λεγομεν γαρ. Das γαρ knüpft die neue Argumentation an die concessa. Der Ap. betrachtet es so, als ob der Jude ihm das schon zugegeben, daß A. ohne Rücksicht auf die Werke gerecht gesprochen worden. Es ist das γαρ durch „nämlich doch" zu übersetzen. Es würde unstreitig richtiger dieser Satz mit zu V. 10. gezogen, an den er sich so genau anschließt, daß er ein Ganzes mit ihm ausmacht.

V. 10. Der Ap. hätte jene neue partikularistische Beschränkung der Juden mit dem zurückweisen können, was er schon zu Anfang des 3ten Capitels sagte, daß nämlich Gott die Beschneidung aus freier Gnade den Theokraten ertheile, und sie deswegen nur denjenigen Werth in den Augen Gottes besitze, den er ihr nach freiem Entschlusse beimessen wolle. Allein gerade die Geschichte Abr.'s bot die Gelegenheit dar zu einer noch schlagenderen Widerlegung der Juden. Höchstens 25, mindestens 14 Jahre früher als die Beschneidung (1 Mos. 17, 23.) fiel jener Ausspruch, in welchem Gott Abraham seines Glaubens willen rechtfertigte. Folglich erhielt sie A. in einem Zustande, wo er noch nicht Theokrat war. —— Πῶς ist hier so viel als: „unter welchen Umständen?" —

V. 11. Der Ap. steigert noch seinen Beweis. Nicht nur, behauptet er, ist die Beschneidung als Bundeszeichen nicht die Bedingung einer Rechtfertigung aus freier Gnade, sondern sie ist selbst nur die Folge derselben. Chrys.: οὐχ ὕστερα δε μονον (περιτομη) τῆς πιστεως, ἀλλα κ. σφοδρα αὐτῆς καταδεεστερα, κ. τοσοῦτον ὅσον σημεῖον τοῦ πραγματος οὕπερ ἐστι σημεῖον. Wie es des Ap.'s Art ist, so restringirt er auch hier die Facta des A. T. mehr, als sie in demselben selbst restringirt erscheinen, indem er das wesentliche Moment derselben hervorhebt. Das Bundeszeichen ward dem Abr. nicht eigentlich in Folge jenes großen Glaubensactes ertheilt, sondern wegen der durchgehenden kindlichen Unterwerfung unter die Plane und Absichten der freien Gnade Gottes. Da indessen eben dieser Glaubensact ein besonders hervorstechendes Moment jenes kindlich-unterwürfigen Eingehens in Gottes Oekonomie ist, so konnte auch der Ap. das Bundeszeichen als eine Folge der Rechtfertigung durch den Glauben darstellen. — Zuerst ist in Bezug auf die Lesart zu bemerken,

daß A. C. und mehrere griechische Kirchenväter *περιτομην* im Acc. lesen. Vorzüglicher ist aber der Gen., der wohl nur um seiner größeren Ungewöhnlichkeit willen mit dem Acc. vertauscht wurde. Der Gen. nämlich ist hier der Gen. appositionis, wie im Lateinischen flos violae, er ist also aufzulösen in *ἡ περιτομη, ἡ ἐςι σημεῖον*. Gerade auf dieselbe Weise verbinden auch die Rabbinen מִילָה „Beschneidung" als Gen. appos. mit den Nominibus אות „Zeichen" und חֲתִימָה „Siegel." —— *Σφραγις* heißt *το δακτυλιον* חוֹתָם, *τα σημεῖα τῶν δακτυλιων*, und *το ἐκμαγεῖον τῶν σημειων*. Hier das letztere. Ein untergedrucktes Siegel ist das Zeichen der größten Bestätigung. So wird auch im N. T. *σφραγις* in der Bed. von *βεβαιωσις* gebraucht 1 Kor. 9, 2. 2 Tim. 2, 19, und bei den Kirchenlehreren heißt die Taufe *ἡ ἀθανατοποιος κ. σωτηριος σφραγις*. Grabe Spicil. Patr. T. I. p. 332. Auch bei den Zabiern führt sie den Namen „Siegel" ܚܬܡܐ ܕܚܝܐ „Siegel des Lebens," Städl., Beitr. Th. 4. S. 44. Was nun die Sache selbst betrifft, so war die Beschneidung an sich nur Zeichen für die Aufnahme in die Theokratie, wie Philo sagt (de opif. mundi p. 36.): *τα αἰσθητα σημεῖα εἶναι συμβολα τῶν νοητῶν*. So sehen sie auch die Juden an (S. Schöttgen und Wetstein). Sie nennen sie in Jalkut Rubeni f. 65, 4.: אות בְּרִית קֹדֶשׁ „das Zeichen des Bundes", in der chald. Paraphrase zum Hohenliede 3, 8. חֲתִימַת מִילָה „Siegel der Beschneidung, welches wie Schwerter die stärkt, welche es tragen," auch חותם אַבְרָהָם „Siegel Abrahams," und רְשִׁימָא קַדִּישָׁא „heiliges Zeichen." cf. Liber Cosri, ed. Buxt. p. 1, c. 115. Von dieser Seite aus mußte also der Israelit dem Ap. Recht geben. Eben so wenig konnte er ihm auch widersprechen, wenn P. dieses Bundeszeichen von dem frühern Glaubensacte abhängig machte. Noch ehe A. sich sonst dessen würdig gezeigt, eröffnete G. ihm den Weg, Gründer einer göttlichen Haushaltung auf Erden zu werden. A. folgte überall kindlich den ihm gegebenen Winken, alle Verheißungen nahm er im Glauben auf. Dieses kindlich-unterwürfige Annehmen der dargebotenen freien Gnade Gottes wurde nun die Ursach dazu, daß Gott ihm würklich jenes Bundeszeichen ertheilte und ihn dadurch der That nach zum Urheber eines Gottesstaates auf Erden machte, welcher anfangs sich nur über eine Fa-

mille, bald über ein Volk erstreckte, endlich bei der Erscheinung Christi über das ganze Menschengeschlecht sich ausdehnte. —— *Εἰς το εἶναι.* Hebr. Art der Verbindung mit dem Inf. und ה statt κ. οὕτως ἐγενετο. —— *Πιστευοντες δι' ἀκροβ.* Ueber diesen Gebrauch von *δια* wie בְּ in der Bed. „mit, in" s. C. 2, V. 27. Es ist demnach hier aufzulösen in *καιπερ ἀκροβυστοι ὀντες.* —— *Πατερα τ. π. δ. ἀ.* Das Wort „Vater" wird zur Bezeichnung mannigfacher Verhältnisse uneigentlich von den Morgenländern gebraucht. Das gewöhnliche ist das der Abhängigkeit überhaupt. So ist es denn auch hier in dem Sinne von „Urheber, Stifter" zu nehmen. Vgl. Hiob 38, 28. 1 Mos. 4, 21. 1 Makk. 2, 54. *Φινεες ὁ πατηρ ἡμῶν ἐν τῷ ζηλῶσαι ζῆλον.* Joh. 8, 44. Carpzov: exemplar. Schleusner zieht den Begriff: antesignanus vor, allein dies ist ja dem Wesen nach identisch. A. als der erste, der auf diese Weise Rechtfertigung erhielt, führt den Zug aller derer an, welche nach ihm auf dieselbe Weise die Begnadigung annahmen. Ganz entsprechend ist die Stelle im Wörterbuch Michlal Jophi zu Mal. 2. אַבְרָהָם הָיָה אָב לְכָל הַבָּאִים אַחֲרָיו בֶּאֱמוּנָתוֹ „Abraham ist der Vater aller derer, die ihm im Glauben nachfolgen." Das Wort „Vater" auf ähnliche Weise gebraucht bei Maimon., Opp. Poc. I. p. 63.: أنه موسي אב של כל הנביאים المتقدمين قبله „Moses ist der Vater aller ihm vorangegangenen Propheten." —— Das *εἰς το λογισθ.* giebt noch genauer an, worin die Vaterschaft bestehe, daß nämlich, wie Kinder an der Natur ihres Vaters Theil haben, so alle Heiden die Vorrechte sich mit zueignen dürfen, welche derjenige hatte, der zuerst das Reich der Rechtfertigung aus freier Gnade durch seinen kindlichen Glauben gründete. Theodoret, welcher den Vergleich über die Gebühr ausdehnt, sagt so: *ὁ γαρ τῶν ὁλων θεος προειδως ὡς θεος, ὡς ἑνα λαον ἐξ ἐθνῶν κ. Ἰουδαιων ἀθροισει, κ. δια πιστεως αὐτοῖς την σωτηριαν παρεξει, ἐν τῷ πατριαρχῃ Ἀβρααμ ἀμφοτερα προδιεγραψε. δειξας γαρ αὐτον και προ τῆς περιτομῆς την ἐκ πιστεως δικαιοσυνην κτησαμενον, κ. μετα την περιτομην οὐ κατα τον Μωσαϊκον πολιτευσαμενον νομον, ἀλλ' ἐπιμειναντα τῇ τῆς πιστεως ποδηγιᾳ, πατερα τ. ἐθνῶν αὐτον προςηγορευσεν.*

V. 12. Die israelitischen Theokraten, will Paulus sagen, werden aber eben so wenig dadurch von jener Rechtfertigung ausgeschlossen, daß A. als Nicht-Theokrat die Glaubens-Gerechtigkeit überkam. Es kommt bei ihnen nur darauf an, ob sie denselben Weg dazu einschlagen wollen, wie Abraham. — Oek.: *ὥσπερ γαρ οἱ ἐν ἀκροβυστιᾳ οὐ δια τοῦτο μονον σχοῖεν ἂν τον Ἀβρααμ πατερα, δια το ἐν ἀκροβυστιᾳ αὐτον πεπιστευκεναι, εἰ μη και τ. πιστιν μιμησαιντο, οὕτως οὐδε οἱ ἐν περιτομῇ σχησουσι οὐ δια το μονον περιτμηθῆναι τον Ἀβρααμ, ἐαν μη και την πιστιν αὐτοῦ μιμησωνται.* —— Der Dativ *τοῖς οὐκ ἐκ π. μ.* ist nach Analogie des Hebräischen gesetzt, statt des Genitivs *τῶν οὐκ ἐκ π. μ.*, indem im Hebräischen der Genitiv häufig durch ל ausgedrückt wird. — Das Verständniß und die Beziehung dieser Worte kann zwiefach seyn, für jede beider Erklärungsarten lassen sich wichtige Gründe anführen. Schon der Syrer und die Vulgata finden in diesen Worten nicht wie wir eine Gegensetzung von partikularistisch selbstgerechten Juden und glaubensgerechten, sondern von Juden und Heiden. Eben so Theodoret, Anselmus, Castalio, Grotius, Koppe. Diese Erklärer sehen das *τοῖς οὐκ ἐκ π. μ.* für eine Inversion an, statt *οὐ τοῖς ἐκ π. μ.*, welche letztere regelmäßige Stellung wir unten V. 16. haben. Als Beispiele einer solchen harten Inversion giebt Castalio an 1 Theß. 1, 8. 2 Tim. 2, 6, und Koppe fügt zufolge seiner unnatürlichen Erklärung des *ἐκ φυσεως* in Röm. 2, 27. auch diese Stelle hinzu, allein in keiner von diesen drei Stellen ist Grund zu einer solchen Umkehrung. Für die genannten Ausleger spricht aber allerdings theils *και* vor *τοῖς*, welches sich unmittelbar an *ἀλλα* anschließt, besonders aber die Wiederholung des Artikels vor *στοιχοῦσι*. Dieser letzte Grund indeß ist nicht im Stande, der Härte der Inversion und den Gründen für die entgegengesetzte Erklärung das Gegengewicht zu halten. Für die von uns angenommene Erklärung spricht nämlich theils, daß die Wiederholung der Rechtfertigung der Heiden, da sie schon V. 11. ausgesprochen, hier völlig überflüssig wäre. Sodann, daß bei jener Erklärung das *πατερα περιτομῆς* ohne weiteren Zusatz ganz sinnstörend wäre; man könnte es, wie auch Koppe thut, nur auf die leibliche Abstammung der Israeliten beziehen, welches hier ganz wider den Zusammenhang seyn würde. Endlich bewährt sich die

von uns angenommene Auslegung dadurch, daß in der That, wenn Abraham hier als Vater der Theokraten angegeben wird, eine Einschränkung, wie sie der Apostel macht, unumgänglich nöthig erscheint. Außer Chrys., erklären daher so Ambros. (obwohl er die lateinische Uebersetzung vor sich hat), Erasm., Beza, Calvin, Carpzov u. v. A. —— Ἀλλὰ καὶ dürfen wir nicht übersetzen „sondern auch,“ sondern „sondern vielmehr“, wie das καὶ oft hebt und verstärkt. Τοῖς στοιχοῦσι κ. λ. Die Wiederholung des Artikels ist als Solöcismus anzusehn. Στοιχεῖν folgen.

Vierter Theil: Beweis der Gründung der Theokratie ohne Mitwürken des Grundpfeilers derselben, des Gesetzes; statt daß dieses die Theokratie hätte begründen sollen, ruhte dieselbe vielmehr sammt dem Gesetze auf der Glaubensgerechtigkeit, V. 13—18.

Außer dem Bundeszeichen der Beschneidung war es die Ertheilung des Gesetzes, welche den Israeliten verleitete, in seiner Stellung an und für sich das Privilegium der Begnadigung zu suchen, da dieselbe doch nur bei hinzutretender Gesinnung einen Werth erhalten konnte. Auch diesen Vorzug des Besitzes des Gesetzes hatte Abraham nicht besessen zur Zeit, da Gott ihm die großen Verheißungen gab. So zeigt denn Paulus auch aus Abraham's Beispiel, daß der Besitz des Gesetzes zur Stiftung der Vorrechte der Theokratie nichts beitrug, sondern daß hier sich eben so wie bei der Beschneidung ergiebt, daß die ganze Theokratie, mit welcher der Jude sich brüstete, statt die Glaubensgerechtigkeit überflüssig zu machen, selbst ruhte und gegründet war auf der freien Gnade von Seiten Gottes und dem freudigen, kindlichen Glauben an dieselbe von Seiten des Menschen. Daß dieser kindliche Glaube, der sich selbst gering achtet, erst die Erfüllung der Verheißungen herbei führe, sagt auch der Talmud selbst, Tr. Berachoth, fol. 63, 1., wo es heißt: „die Verheißungen des Gesetzes gehen nur bei dem in Erfüllung, der sich selbst hält, כְּמוֹ שֶׁאֵינוֹ als wäre er nichts.“ — Dieser vierte Theil der Beweisführung des Apostels entspricht in seiner Anlage nicht vollkommen dem dritten. Hätte er ganz gleichlaufend seyn sollen, so hätte Paulus so sagen müssen:

So wie die Beschneidung ertheilt wurde, um der Glaubensgerechtigkeit willen, so wurde das Gesetz und was damit von theokratischen Auszeichnungen zusammenhängt, ebenfalls Israel gegeben, um der Glaubensgerechtigkeit seines Patriarchen willen, nicht aber diese erst durch Gesetzeserfüllung bedingt. So wollte aber Paulus seinen Satz nicht stellen, weil das Gesetz nicht wie die Beschneidung unmittelbar dem Altvater selbst ertheilt worden war. Abraham hatte aber zur Vergeltung seiner Glaubenszuversicht die *ἐπαγγελια* empfangen, daß in ihm alle Völker der Erde sich segnen würden (1 Mos. 22, 18.); eben in dieser Verheißung lag nun der Keim der Theokratie, der sich allmählig immer mehr entfaltete, zuerst in seiner niederen alttestamentlichen, sodann in seiner vollendeten neutestamentlichen Form. Sonach lag dem Wesen nach dennoch der angegebene Parallelismus in den vorliegenden Worten.

V. 13. Dies neue Argument knüpft der Apostel nur durch ein *γαρ* an das Vorhergehende an, welches *γαρ* daher mit dem *οὐ* in Verbindung „neque porro" zu übersetzen ist. Oder wir können auch mit Oek. annehmen, daß das neue Argument der Form nach sich als mehrere Bestätigung des Vorhergegangenen anschließt, daß es nämlich durch einen Schluß a maiori ad minus noch mehr begründet, daß die Beschneidung nicht zur Rechtfertigung mitwürke. —— *Ἡ ἐπαγγ. το κληρονομον αὐτον εἶναι τοῦ κ. Κληρ.* ist gleich *κυριος* Besitzer, wie auch im Griech. *κληρονομεῖν δοξαν, φημην* in dieser Bedeutung des Besitzens. So schon im Hebr. נַחֲלָה das Eigenthum. — Diese Verheißung mit diesen Worten findet sich nirgend im A. B., indeß sind die Anführungen der Israeliten nicht immer buchstäblich genau (s. Surenhusius in *Βιβλῳ καταλλαγῆς*, c. 2. De modis allegandi, Thes. V.), zuweilen erweitern sie den Sinn durch aus Parallelstellen entlehnte Zusätze. Viele Ausleger glauben, daß der Apostel dabei 1 M. 15, 7. vor Augen habe, wo es heißt, es solle dem Abraham הָאָרֶץ הַזֹּאת gegeben werden. In dieser Verheißung müßte aber alsdann Paulus etwas mehr gefunden haben, als bloß die Verheißung des irdischen Besitzes von Kanaan, denn V. 16. spricht er davon, daß jene Verheißung sich auch auf die gläubigen Christen aus den Heiden beziehe. Es läge nun die Vermuthung sehr nahe, daß Paulus jene Worte typisch ausgelegt und Palästina's Besitz als den Typus des Besitzes des geistigen Gottesreiches betrach-

trachtet habe. Es finden sich ja analoge Beispiele einer typischen Betrachtung Kanaan's, wie Hebr. 4., auch Jerusalems, wie Offb. 21, 2. *Καοµος* stünde alsdann für *κοσµος µελλων, αἰων µελλων*. Nach einer ähnlichen typischen Auffassung schrieb Philo sein Buch: *ὁ τῶν θειων πραγµατων κληρονοµος*. So Brent., Chr. Schmid, Carpzov. Allein man sieht doch nicht recht ein, wie *καοµος* geradezu für *κοσµος µελλων* stehn könne, und geradezu kann es doch nicht einen geistigen Sinn haben. Es würde also eben so wenig eine geistige Ausdeutung von הָאָרֶץ יָרַשׁ seyn, noch auch als eine eigentliche Uebersetzung gelten können. Eher möchte man sich daher mit Oek. entschließen, *κληρονοµεῖν τὸν κοσµον* für eine Formel anzusehen, die, nach Verlöschung der ursprünglichen Bedeutung, nur überhaupt den Besitz großen Heils und Segens bezeichne, wie Matth. 5, 5. vgl. mit Ps. 25, 13, besonders Ps. 37, 9. Sprüchw. 2, 20, 21. Am vorzüglichsten möchte es jedoch seyn, unter *καοµος* alle Völker der Erde zu verstehn, und an Verheißungen wie die 1 M. 22, 17. 18. zu denken. Die Propheten verkündigen oftmals in der meff. Zeit die Besitznahme (יָרַשׁ) fremder Völker. Es liegt darin ihre Aufnahme in die Theokratie, also mittelbarerweise auch ihre Theilnahme am Messiasreiche. So denkt sich Paulus auch hier in der Verheißung, daß Abraham mit seinem Geschlechte die ganze Erde erfüllen solle, die Aussicht eingeschlossen, daß alle an dem messianischen Reiche Theil haben sollten. — Gerade so V. 17. Aus Philo kann verglichen werden: Quis rerum d. h. p. 520., wo er den Abr. nennt *ἡγεµόνα ἔθνους κ. γενους ἑτερου µελλοντα*. Vgl. von rabbinischen Stellen Maim., zu Tr. Bikkurim, c. 4. §. 1.; „Der Proselyt bringt (die Erstlinge) dar, und bekennt (den Glauben an Einen Gott), wie von Abraham geschrieben steht: Ich habe dich zum Vater vieler Völker gemacht, 1 M. 17, 5. Siehe, er ist der Vater der ganzen Welt." Mechilta zu 2 M. 14, 31.: „Unser Vater Abraham besitzt diese und die zukünftige Welt nur durch den Glauben, 1 M. 15, 6." Aehnlich sagt Philo von Moses, de vita Mosis, p. 626. ed. Frankf.: *κοινωνον γαρ ἀξιωσας* (ὁ *θεος*) *ἀναφανῆναι τῆς ἑαυτοῦ ληξεως, ἀνῆκε παντα τον κοσµον ὡς κληρονοµῳ κτῆσιν ἁρµοζουσαν*. —— *Ἠ τῷ σπερµατι αὐτοῦ*. Bei den dem Abraham ertheilten Verheißungen waren auch seine Nachkommen mit eingeschlossen. Es lag in der Absicht Pauli, dies her-

vorzuheben, da er so am deutlichsten zeigte, wie die theokratischen Vorzüge, auf welche die Juden so stolz waren, gänzlich auf dem Glauben Abrahams ruhten und ihnen sofort verloren gingen, wenn sie dieselben vom Gesetz wollten abhängig machen. —— *Δια δικαιοσ. π.* Die Verheißungen der großen Segnung Abrahams werden dem Patriarchen zuerst unter der Bedingung gethan, wofern er allen Absichten Gottes mit ihm sich kindlich füge, 1 Mos. 12, 2. 3. Nachdem er nun in allem Gott vollkommene Treue bewiesen, erhielt er das Bundeszeichen, ward zum Stifter der Theokratie geweiht, und nun wurden ihm, mit Hinsicht auf seine frühere Glaubensfreudigkeit, auch alle ihm anfangs nur von fern gezeigten Verheißungen festgemacht, 1 Mos. 17, 5 ff. Endlich erging noch die dritte große und besonders schwere Glaubensprüfung über den kindlich gläubigen Greis, und als er auch in dieser bestanden, wurden die Verheißungen nochmals wiederholt und zwar mit reicher Erweiterung, 1 M. 22, 18.

V. 14. Abraham empfing wegen seines kindlichen Glaubens die Verheißung; aber auch für uns hat sie nur Bedeutung, wenn wir Glauben haben. Wenn Gott überhaupt nur auf Grund der Befriedigung der Forderungen des religiös-sittlichen Gesetzes Gnade ertheilt, so verliert aller religiöse Glaube — diese erhabenste Aeußerung des menschlichen Geistes — so verliert auch jene dem Abraham gethane Verheißung einer dereinstigen Theilnahme an dem verherrlichten Gottesreich ihre Bedeutung, sie kann nicht in Erfüllung gehen. So Calvin, Beza, Limb. —— *Οἱ ἐκ νομου*, eben so wie Gal. 3, 10. *οἱ ἐξ ἐργων*, denen gegenüber gestellt sind *οἱ ἐκ πιστεως* Gal. 3, 9., „diejenigen, welche mit Werken umgehen, und die, welche auf den Glauben sich stützen.“ Theod.: *οἱ κατα νομον πολιτευσαμενοι.* —— *Κεκενωται ἡ π.* *Κενοῦσθαι* setzen die LXX. für אֻמְלַל Jer. 14, 2. „die Kraft verlieren, den Werth verlieren,“ so 1 Kor. 1, 17., demnach ist hier der Sinn: „so wird der religiöse Glaube bedeutungslos;“ Chr. Schmid: fidei vis tollitur. —— *Καταργεω* in der LXX. für בָּטֵל „hindern, aufhalten’ Oek.: *ἀχρηστοι κ. ἀτελεστοι γεγονασι.* Jene dem Abraham ertheilte Weissagung kann nicht in Erfüllung gehn, wenn die Erfüllung derselben noch bedingt ist durch unsere Gesetzvollziehung. Thomas Aq.: si aliqua promissio sit implenda per id quod impletionem promis-

sionis impedit, talis promissio aboletur, enimvero lex impedit consecutionem haereditatis.

V. 15. Der Begriff Gesetz und der Begriff der Strafgerechtigkeit sind — da sich einmal kein Mensch ohne Gesetzübertretung wird denken lassen — Wechselbegriffe. In einer andern Gedankenreihe führt der Apostel, Cap. 7, 7., diesen Gedanken weiter aus. Calvin: ea est naturae nostrae vitiositas: Quo magis docemur quid rectum sit ac iustum, eo apertius nostra iniquitas detegitur, maximeque contumacia, atque hoc modo gravius Dei iudicium accersitur. —

V. 16. Sollte die Verheißung festbleiben, daß Gott die ächten Nachkommen des Patriarchen ins Gottesreich aufnehmen würde, so mußte diese Gewißheit auf die freie Gnade Gottes gegründet seyn, nicht aber auf die zweifelhafte Gesetzerfüllung des Menschen. Nun sind aber Gnade und die Aeußerung derselben, die Würkung des göttlichen Geistes im Menschen, einerseits, und die gläubige Empfänglichkeit dafür andererseits Correlata, mithin ist, wenn Gott aus freier Gnade rechtfertigt, die Rechtfertigung auf Grund einer gläubigen Hingebung oder Aneignung unumgänglich nöthig. — Zu *δια τοῦτο* mag man aus V. 13. u. 14. *κληρονομοὶ γινομεθα* ergänzen. — Man kann versucht seyn, das *οὐ τῷ ἐκ τ. νομου μονον* u. s. w. eben so wie V. 12. das *τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς* aufzufassen, um eine gewisse Uebereinstimmung zu erhalten, indeß brauchen wir doch gar nicht nothwendig eine Uebereinstimmung beider Phrasen anzunehmen. Die Versetzung des *οὐ* wäre hier wie dort gewaltsam. Daher beziehen wir hier das *τῷ ἐκ πιστεως Ἀβρααμ* auf die Heiden, und werden darin bestärkt durch das *παντι τῷ σπερματι*, welches doch allerdings einen *μερισμος* erwarten läßt, noch mehr aber durch das letzte *ὅς ἐστι πατηρ παντων ἡμῶν*, womit gleichsam der Apostel andeutet, daß, wenn er vorher Abraham öfter vorzugsweise Vater der Israeliten genannt, dennoch auch die Heiden das Vorrecht genießen könnten, ihn zu ihrem Vater zu haben.

V. 17. Die Stelle aus 1 Mos. 17, 5. ist genau nach der LXX. angeführt. Sie ist eigentlich zum vorigen Vers zu ziehen. —— *Τιθεναι* entspricht in dem Hellenist. dem hebr. נתן „machen, einsetzen." — In der Verheißung ist zunächst nur auf die zahlreiche leibliche Nachkommenschaft des Patriarchen hinge-

deutet, allein insofern die leibliche Nachkommenschaft desselben die Theokratie gründete und durch diese alle Völker der Erde in den ursprünglich mit Abr. geschlossenen Bund aufgenommen wurden, so konnte Paulus sagen, daß jene Verheißung auch in einem höheren Sinne in Erfüllung gegangen sei. —— Κατεναντι οὗ ἐπιστ. Θ. Diese Worte bieten besondere Schwierigkeiten des Verständnisses dar. Daher wahrscheinlich schon bei den Alten die Abweichung in der Uebersetzung. Nämlich der Syrer, Araber lesen ἐπιστευσας, wie auch zwei codd. haben; eben so übersetzt Luther, der die Worte mit zu dem göttlichen Ausspruch als Anrede an Abraham zu ziehen scheint. Dagegen erklärt Ambr.: ut unum Deum omnium doceat, alloquitur gentiles, Abraham ipsi Deo credidisse, et iustificatum esse ante eum, in quem et gentes credunt. Allein diese Lesart und Uebersetzung ist unbegründet. Bleiben wir nun bei der gewöhnlichen, so wird der Sinn ebenfalls sehr verschieden festgestellt werden können. Was die Construction betrifft, so wird nothwendig eine Attraction und eine rhetorische Transposition anzunehmen seyn, die wir auflösen in κατεναντι τοῦ Θεοῦ, ᾧ ἐπιστευσε. S. über dergleichen Wortumstellungen und Attractionen Hermann zu Viger, S. 891 ff. Winer Gramm. des N. T. §. 50. Davon giebt nun Theod. als den Sinn an: ὡσπερ παντων ἐστι ποιητης ὁ Θεος, κ. παντων Θεος τε και κηδεμων· οὑτω και τον Ἀβρααμ πατερα παντων κεχειροτονηκεν. Eben so Chrys., Theoph., Erasmus, Brentius, welche κατεναντι in der Bedeutung καθ᾽ ὁμοιωμα oder ὁμοιως nehmen. Diese Bed. hat es wahrscheinlich in der LXX. 1 Mos. 2, 18. Im N. T. findet es sich aber nicht in dieser Bed. Der Sinn wäre also: „Abraham sollte Urheber einer großen Völkermasse werden, gleichwie der allmächtige Gott, an den er glaubte, vieler Wesen Urheber ist, und auch die Todten erweckt." Indeß, davon abgesehen, daß jene Bed. von κατεναντι noch nicht erwiesen genug ist, muß es doch einleuchten, daß der Zusatz ein hier überflüssiger und überdies an sich unpassender wäre; eine Aehnlichkeit zwischen Gott und Abraham auf diese Art nachzuweisen, wäre sehr gekünstelt. Eine andere Bed. giebt Seb. Schmidt dem κατεναντι, welches heißen soll: respectu ad, so daß der Sinn wäre: „hinsichtlich des Gegenstandes unsers Glaubens sind wir Abrahams Kinder, sein Glaube wie der unsere hat Gott zum Ob-

ject." Dieser Sinn ist eben nicht passend und der Sprachgebrauch von κατεναντι unerwiesen. Gewaltsam sind ferner die Erklärungsversuche von Grotius und Herzog, welche das κατεναντι οὗ durch ein Fragezeichen von dem folgenden abtrennen wollen, indem Grot. übersetzt: „Vor wem (hat Abr. geglaubt)? Gotte glaubte er." Aug., Corn. a Lapide, Bengel verbinden κατεναντι οὗ mit dem Verse des Citats 1 Mos. 17. in dem Sinne: „ich habe dich zum Vater vieler Völker gemacht, nämlich nach Gottes Erkenntniß, denn vor menschlichen Augen existirten sie noch nicht." Andere erklären noch anders. Am sprachgemäßesten und passendsten ist es wohl κατεναντι hier in der Bed. zu nehmen „nach dem Urtheile, nach der Ansicht Gottes," wie im hebr. בְּעֵינֵי und bei den spätern Hebräern לִפְנֵי. Gerade so Orig., Coccej., Beaus., de Wette. Die Absicht dieses Zusatzes war wohl die, anzuzeigen, daß Gott schon damals übersah, wie viele einst auf dem Wege gläubiger Hingebung dem Abr. nachwandeln und dadurch zu seinem Volke gehören würden. Darauf bezieht sich denn auch das Prädicat, welches Paulus sofort Gott beilegt. Er, der selbst Todte aus dem Grabe ruft, für den das Nichtseiende ist als wäre es, konnte schon damals das ganze Geschlecht der Gläubigen, das sich dem Abr. anschließen würde, überschauen, und im Hinblick darauf den Patriarchen einen Vater vieler Völker nennen. Andere nehmen an, daß Paulus dieses Prädicat hinzusetze, indem ihm schon hier der Inhalt von V. 18. und 19. vorschwebte. Diese betrachten das νεκροι hier entweder als gleichbedeutend dem νενεκρωμενος Hebr. 11, 12. cf. Röm. 4, 19. — so Theoph., Grotius, Chr. Schmid, Beza —; oder sie meinen, daß Paulus dem Abraham in Bezug auf den nachher zum Opfer dargebrachten Isaak den Glauben zuschreibe — wenn er auch denselben auf Gottes Befehl opfere, so könne ihn doch Gott leicht wieder von den Todten erwecken. So Erasmus. Nach der erstern Erklärung Oek.: ὁ γαρ τους νεκρους ζωοποιῶν κ. τα μη ὀντα οὐσιῶν πολλῷ μᾶλλον δυνησεται τῷ νενεκρωμενῳ δια το γῆρας σωματι δοῦναι σπερμα ζωογονον. — Κ. καλοῦντος τ. μη ὀντα ὡς ὀ. Die Construction macht in diesen Worten Schwierigkeit. Am nächsten liegt es, das ὡς als part. compar. zu nehmen und zu erklären: „Gotte ist das Seyn und das Nichtseyn gleich, er gebietet diesem wie jenem, so daß es ihm gehorchen muß."

Ganz danach übersetzt die Vulgata: vocat quae non sunt, tanquam ea quae sunt. Beza: apud quem iam sunt, quae alioqui reipsa non sunt. Unter den Neuern wird diese Bedeutung von Chr. Schmid, Löṡner und Koppe vertheidigt. Man kann alsdann die Stelle aus Philo vergleichen de Iosepho, p. 544.: ἐν ταῖς καθ' ὑπνον φαντασιαις βλεποντες οὐ βλεπομέν τ. διανοιας ἀναζωγραφουσης κ. εἰδωλοποιουσης τα μη ὀντα ὡς ὀντα. Derselbe in Flacc. p. 988. κατ' ὀναρ εἰδον πλασματα, ψυχῆς ἰσως ἀναγραφουσης τα μη ὑπαρχοντα ὡς ὀντα. Allein dieser Sinn scheint doch nicht einfach, sondern vielmehr etwas spielend. Sehr nahe läge es nun anzunehmen, daß ὡς ὀντα für εἰς το εἶναι stände. Die Redensart καλεῖν oder παραγειν τα μη ὀντα εἰς το εἶναι ist nämlich so sehr gebräuchlich, s. Löṡner z. d. St. und zwar bei Classikern eben sowohl als bei Philo und Kirchenschriftstellern. So sagt Epiphan. haeres. T. III. p. 267.: Τριας ἁγια ἐξ ἧς τα παντα καλῶς ἐκτισμενα — ἐξ οὐκ ὀντων κεκλημενα εἰς το εἶναι. Lukian, Philop. c. 11. ἀνθρωπον ἐκ μη ὀντων εἰς το εἶναι παρηγαγε. Philo, de vita Mosis, l. 3. p. 693. ἐκ τοῦ μη ὀντος εἰς το εἶναι το τελειοτατον ἐργον τον κοσμον ἀπεφηνε. Derselbe de creat. princ. p. 728.: τα γαρ μη ὀντα ἐκαλεσεν εἰς το εἶναι. Auch Luther übersetzt: „daß sie seien." Es fragt sich nun, ob diese Auffassung sich grammatisch rechtfertigen läßt. Elsner führt nun zu diesem Ende eine Anzahl Stellen an, wo das Part. mit ὡς construirt wird, um den Zweck und die Absicht auszudrücken. Dieses bedürfte indeß keines Beweises; es käme nur darauf an, ob auch in solchen Fällen das Part. praes. pro fut. stehn könne. Das Part. von εἰμι, welches in 2 dort angeführten Beispielen vorkömmt, kann dieses nicht beweisen, da εἰμι auch im part. die Bedeutung des fut. hat, und sich weder von Xenophon, noch von Aristides (von denen jene zwei Stellen sind), erwarten läßt, daß sie es als part. praes. gebrauchten. Sollte daher diese Auffassung festgehalten werden, so bliebe nichts übrig, als ὡς in der Bed. von εἰς zu nehmen (Matthiä, S. 846. Hermann zu Viger, p. 807.) und ὀντα gleich το εἶναι. Es ließe sich dann vergleichen die Stelle aus Plato's: Symp. p. 205.: ἐκ τοῦ μη ὀντος εἰς το ὀν ἰοντα. In der That ist Mangey auf den Gedanken gekommen (ad Phil. T. II. p. 317.) an unserer Stelle εἰς

für *ὡς* zu emendiren. Was indeß allein schon hinreicht, diese Auskunft zu verschmähen, ist dies, daß *ὄντα* nicht den Artikel hat, welchen es in diesem Falle nicht entbehren könnte. — Wir ziehen es vor, *ὡς* in der Bedeutung des hebräischen caph veritatis zu nehmen (s. zu Cap. 11, 32.), welcher Gebrauch ja auch im class. Griechisch vorkommt, s. Zeune zu Viger, p. 563. und zwar nicht bloß bei Adverbien und Adjectiven, sondern auch bei Substantiven. Es ist alsdann nicht durch tanquam zu übersetzen, sondern durch ut; dann schließt der Begriff des Rufens den des Hervorbringens in sich. — Was nun noch die Bed. des *καλεω* betrifft, so ist die eigentliche Bed. „rufen" festzuhalten, es liegt nämlich darin ein Hinblick auf den Ruf Gottes יְהִי. Diese Bezeichnung der Schöpferthätigkeit Gottes als ein Rufen wurde bei den Juden stehend, vgl. Jes. 41, 4. קֹרֵא הַדֹּרוֹת מֵרֹאשׁ und Weish. 11, 26. *πῶς το μη κληθεν ὑπο σου διετηρηθη;* auch bei den Samaritanern finden wir diesen Terminus wieder, Ges. Carmina, p. 43. [illegible] von der radix [illegible], welches Ges. richtig mit dem Arab. ندا vergleicht „rufen." Treffend Chrys.: *οὐδε εἶπε ὁ Π. τοῦ παραγοντος τα ὄντα, ἀλλα καλοῦντος, την πλειονα εὐκολιαν δηλῶν.* — Sprechen wir nun vom Sinn, auf dessen Bestimmung die Construction nicht wesentlichen Einfluß hat. Wie dem vorigen, so geben ebenfalls diesem Satze mehrere Erklärer eine genaue Beziehung auf das Factum mit Abraham. Mehrere, wie Grotius, verstehen unter dem Nichtseienden die mangelnde Zeugungskraft, welche Gott betrachtet habe in ihrer Stärke, oder würklich ersetzt. Andere, was, wenn wir eine speciellere Beziehung aufsuchen, das natürlichere ist, verstehen unter *τα μη ὄντα* die späten geistigen Nachkommen Abrahams. Dieser Erklärung folgt Orig., Ambros., Beza, Chr. Schmid. Beaus. und Erasm. folgen derselben Auffassung, nehmen aber *τα ὄντα* im platonischen Sinn „das Vorzügliche, Ansehnliche" und *τα οὐκ ὄντα* „das Unansehnliche." Zur Erläuterung kann man alsdann die Stelle des Athanasius hinzunehmen, Opp. ed. Par., De incarn. Verbi, p. 40.: *εἰ γαρ φυσιν ἐχοντες το μη εἶναι ποτε τῇ τοῦ λογου παρουσιᾳ κ. φιλανθρωπιᾳ εἰς το εἶναι ἐκληθησαν, ἀκολουθον ἦν κενωθεντας τους ἀνθρωπους τῆς περι θεοῦ ἐννοιας και εἰς τα οὐκ ὄντα ἀποστραφεντας (οὐκ ὄντα γαρ ἐστι τα κακα, ὄντα δε τα καλα, ἐπειδηπερ ἀπο τοῦ ὄντος θεοῦ γε-*

γοναςι) κενωθῆναι και τοῦ εἶναι, δει. — Es könnte aber auch seyn, daß man nur eine allgemeine Beziehung der Worte anzunehmen hätte, nämlich auf die Schöpfung der Welt, welche für den Glauben eine der schwersten Aufgaben ist, Hebr. 11, 3. Durch diesen Glauben an die Schöpfung der Welt, ohne vorhandene Materie, zeichnete sich der Hebräer vor allen heidnischen Völkern aus. Um daher das Allvermögen dieses Gottes zu bezeichnen, beriefen die Israeliten sich öfters auf diesen großen Act der Allmacht, wie 2 Makk. 7, 28., und Philo in der angeführten Stelle de vita Mosis, l. III. p. 698. So könnte Paulus auch hier bloß im Allgemeinen einen Gegenstand nennen wollen, in Bezug auf welchen Allen und auch Abraham der religiöse Glaube schwer wird.

Fünfter Theil: Beschreibung des Glaubens Abrahams und Angabe der aus seinem Beispiele hervorgehenden herrlichen Folgen für die an Christum gläubig Werdenden, V. 18—25.

Da der Apostel nicht systematisch schreibt, so überläßt er sich hier seinem Gefühl, welches ihn antreibt, die Glaubensgröße und das Gewicht der Zuversicht zu schildern, welche in jenem Beispiele Abrahams sich offenbart, und giebt uns auf diese Weise eine Charakteristik seiner δικαιοσυνη. Bengel: ostendit P. fidem non esse rem tenuem, cui iustificationem adscribat, sed vim eximiam. Wollten wir dieser trefflichen Schilderung im Zusammenhange der Beweisführung ihre passende Stelle anweisen, so wäre es ungefähr zwischen dem dritten und vierten Vers dieses Capitels. Zu vergleichen ist mit dieser Schilderung Pauli insbesondere Philo de Abrah.

V. 18. Ὁς παρ' ἐλπ. ἐπ. ἐλπ. ἐπ. Ein Oxymoron, wie spes insperata. Der Gegensatz der doppelten ἐλπις bezeichnet das doppelte Reich, in welchem der Geist des gläubigen Menschen sich bewegt, das niedere, das der gewöhnlichen Ordnung der Dinge, und das höhere über dieselbe erhabene, in welches wir durch den Glauben eingehen. Auf der einen Seite konnte Abraham — dies ist die Meinung des Apostels — auf den Naturzusammenhang und die Gesetze desselben sehen; danach hatte er keine Hoffnung. Auf der andern konnte er auf die Allmacht und Verheißung Gottes

blicken und hierauf eine große Hoffnung gründen. Chrys.: παρ' ἐλπιδα την ἀνθρωπινην, ἐπ' ἐλπιδι τῇ τοῦ θεοῦ. Mel.: fidei obiectum est verbum, quod pugnat cum externa specie, ut Abrahae promittitur semen et posteritas, cui velit D. benedicere, interim coniunx est sterilis, ipse est effoetus. Nobis promittit pacem et vitam, interim exercemur omni genere afflictionum et in morte vita non conspicitur. Bengel: una eademque res et fide et spe apprehenditur, fide ut res quae vere edicitur, spe ut res laeta, quae certe et fieri potest et fiet; praeter spem rationis, in spe promissionis credidit. Eine verschiedene Erklärung begründet Calvin, indem er παρα vergleichend nimmt: potest etiam legi supra spem, et forsan magis apposite, quasi diceret ipsum sua fide longe superasse, quidquid concipere poterat. Nisi enim sursum alis coelestibus evolet fides, ut omnes carnis sensus procul despiciat, in luto mundi semper haerebit. — Εἰς το γενεσθαι kann aufgelöst werden in και οὑτως ἐγενετο — so Luther, Mich. und de Wette in ihren Uebersetzungen —; oder εἰς zeigt wie das hebr. ל das subiectum fidei an. So Castalio, Beza: fore ut fieret. — Οὑτως ἐσται τ. σπ. σ. aus 1 Mos. 15, 5. Das οὑτως bezieht sich hier auf die Menge der Sterne, welche Abraham, da ihm eben bei Nachtzeit jene Verheißung ertheilt wird, am Himmel erblickt. Nach Ps. 147, 4. sind die Sterne unzählbar.

V. 19. In diesem und dem folgenden Verse wird die Erklärung des παρ' ἐλπιδα und ἐπ' ἐλπιδι gegeben. Nämlich im 19ten Verse sagt Paulus, was nach der niederen Ordnung der Dinge hätte eine ἐλπις gewähren können, und sie nicht gewährte, V. 20. was in der höheren Ordnung der Dinge hinlänglichen Glaubensgrund darbot. Chrys. schön: εἰδες πῶς τιθησι κ. τα κωλυματα κ. τ. ὑψηλην τοῦ δικαιου γνωμην παντα ὑπερβαινουσαν; παρ' ἐλπιδα, φησι, το ἐπαγγελθεν. τοῦτο κωλυμα πρῶτον· οὐδε γαρ εἰχεν αὐτος ἑτερον Ἀβρααμ οὑτω λαβοντα παῖδα ἰδεῖν, οἱ μεν γαρ μετ' αὐτον εἰς αὐτον ἐβλεπον, ἐκεῖνος δε εἰς οὐδενα, ἀλλ' εἰς τ. θεον μονον. διο και παρ' ἐλπιδα ἐλεγεν. εἶτα το σῶμα νενεκρωμενον, δευτερον τοῦτο κωλυμα. ἡ νεκρωσις τῆς μητρας Σαῤῥας, τοῦτο κ. τριτον. — Μη ἀσθενησας τ. π. Τῇ πιστει ist zu übersetzen „hinsicht-

lich des Glaubens." Es ist der Dativ der Beschaffenheit. Der Apostel wendet, wie es im Hebräischen häufig geschieht, die μειωσις an, indem er die Verneinung vorausschickend dadurch die Versicherung von Abrahams starkem Glauben erhöhet. Wir würden es umschreiben: „und zwar gab er keinen kleinen Glaubensbeweis, sondern ...." Es steht diese ἀσθενεια der πιστις gegenüber dem πληροφορηθεις V. 21. vgl. Röm. 14, 1. 1 Makk. 11, 49. —— Οὐ κατενοησε κτλ. Es waren drei Umstände, welche hier den Glauben Abrahams schwächen konnten, sein eigenes Alter, der Sarah Alter, der Sarah frühere Unfruchtbarkeit. Κατανοεῖν „in Erwägung ziehen." Luther zu 1 Mos. 15, 1.: „Denn wo Gott seine Hand abzeucht, spintisirt ihm das Fleisch gar auf eine wunderliche Dialectica und Rhetorica und denkt der Sache gar seltsam nach." Dieses κατανοεῖν „Ueberlegen" ist der Gegensatz der innern Zuversicht; bei dieser ist der innere Blick fest auf Eines gerichtet, und darum Wille und Entschluß stark, bei jenem schwankt der innere Blick zwischen zwei Richtungen und darum fehlt auch Kraft und Entschluß des Willens. —— Το σῶμα ἠδη νενεκρ. κτλ. Hebr. 11, 12. Ἑκατονταετης 1 Mos. 17, 17. Νεκρωσις ist bei Paulus gleich θανατος, 2 Kor. 4, 10. Es steht hier statt des Adj. μητρα νενεκρωμενη. Sarah war 90 Jahr alt. 1 Mos. 17, 17.

V. 20. Chrys.: οὐδε γαρ ἀποδειξιν ἐδωκεν, οὐτε σημεῖον ἐποιησεν ὁ θεος, ἀλλα ῥηματα ἦν ψιλα μονον ἐπαγγελλομενα· ἁπερ οὐχ ὑπισχνεῖτο ἡ φυσις, ἀλλ' ὁμως οὐ διεκριθη. —— Οὐ διεκριθη „Er schwankte nicht." Διακρινεσθαι in dieser Bed. Röm. 14, 23. Jac. 1, 6. 2, 4. —— Τῇ ἀπιστιᾳ statt δια τῆς ἀπ. Vulg. diffidentiâ, der Syrer „wie ein Kleingläubiger." Falsch Mich.: „Er ließ seinen Zweifel nicht zum Unglauben an die Verheißung Gottes wachsen." —— Εἰς ἐπαγγ. Das εἰς heißt, „in Bezug auf," man würde vielmehr προς erwarten. —— Ἐνεδυναμωθη. Diese Form scheint der Ap. wegen der Parallele mit διεκριθη gewählt zu haben. Eben deshalb scheint er auch hier den Dat. τ. πιστει gesetzt zu haben, welches dem τῇ ἀπ. entspricht. Allein der Dativ τῇ πιστει hat nicht dieselbe Bed. wie τῇ ἀπ. Vielmehr ist τῇ πιστει eben so wie V. 19. der Dativ der Beschaffenheit „in Ansehung des Glaubens." Das Passivum ἐνεδυν. scheint als Hith-

pael anzusehen zu seyn. Oek.: δεικνυσι πολλῳ καματῳ κ. δυναμει ψυχῆς κατορθουμενην την πιστιν. — Δους δοξαν τ. θ. Die Redensart διδοναι δοξαν τῷ θεῷ, שׂים כָּבוֹד לי׳ bezeichnet im hebr. Sprachgebr. „durch thätliche Beweise darthun, daß man gewisse Eigenschaften Gottes anerkennt." So besonders gebraucht, wenn zur Aufrichtigkeit aufgefordert wird Joh. 9, 24. Jos. 7, 19. Der Sinn ist demnach hier: „A. bewies durch die That, daß er an der Allmacht Gottes durchaus nicht zweifle." So heißt es 1 Joh. 5, 10., wer die Wahrheit des Ev. nicht glaube, mache Gott zum Lügner. Chrys.: ἀρα το μη περιεργαζεσθαι δοξαζειν ἐστι τ. θεον, ὡσπερ οὖν το περιεργάζεσθαι πλημμελεῖν . . . . τι δε ἐστιν· ἐδωκεν αὐτῷ δοξαν; ἐνενοησεν αὐτοῦ τ. δικαιοσυνην, τ. ἀπειρον δυναμιν, κ. τ. προσηκουσαν περι αὐτοῦ ἐννοιαν λαβων, οὑτως ἐπληροφορηθη περι τ. ὑποσχεσεων. Calvin: extra certamen quidem nemo Deum omnia posse negat; verum simulac obiicitur aliquid quod cursum promissionum Dei impediat, Dei virtutem e suo gradu deiicimus. — Das δους δ. τ. θεῷ würde übrigens besser in den folgenden V. gezogen.

V. 21. Erklärung worin δους δοξαν bestanden habe.

V. 22. Mit diesen Worten lenkt P. wieder ein, und kehrt eigentlich zu V. 3. dieses Cap. zurück. Theod.: οὑτω κ. ἐν τοῖς ὑπο τον νομον, και ἐν τοῖς προ τοῦ νομου, δειξας τ. πιστιν ἀνθησασαν, ἐπι το προκειμενον μεταφερει τον λογον. Zu ἐλογισθη muß man das ganze Vorhergegangene als Subj. ergänzen „jenes Nichtzweifeln und unter großen Anfechtungen dennoch Gott die Ehre geben."

V. 23. Calvin: quoniam probatio ab exemplo non semper firma est, ne id in quaestionem veniat, diserte asserit P. in Abrahae persona editum fuisse specimen communis iustitiae, quae ad omnes spectat. Der Jude hätte allenfalls noch einwenden können, aus geschichtlichen Gründen sei zwar zum Ruhme A.'s diese Erzählung und insbesondere diese Art der Rechtfertigung aufgezeichnet worden, es könne aber daraus nichts für andere Menschen gefolgert werden. Der Ap. behauptet dagegen, die große Lehre, daß die πιστις als δικ. angesehen worden, stehe für alle Zeiten, also auch für die Christen da. Im rabb. Comm. Bereschit Rabba heißt es ähnlich: „Was von Abraham geschrieben ist, ist auch von seinen Kindern geschrieben." Und Philo in Bezug auf

die Lebensbeschreibungen Abrahams, Isaaks, Jakobs (de Abrah. p. 350.): *ὧν τας ἀρετας ἐν ταῖς ἱερωταταις ἐστηλιτεῦσθαι γραφαῖς συμβεβηκεν, οὐ προς τον ἐκεινων ἐπαινον αὐτο μονον, ἀλλα και ὑπερ τους ἐντυγχανοντας προτρεψασθαι, κ. ἐπι τον τῶν ὁμοιων ζῆλον ἀγαγεῖν.*

V. 24. Da jetzt im N. B. eine Zurechnung aus freier Gnade statt findet, will P. sagen, so sind wir berechtigt, dabei auf den A. B. zurückzublicken, wenn sich in demselben etwas Aehnliches findet, und die einzelnen Umstände davon auf uns anzuwenden. Es fragt sich nun, ob der Ap. sich gerade so über Christi Werk ausdrückt, wie er es in dem Nachfolgenden thut in Beziehung auf das, was er vorher von Abraham gesagt hatte, oder ob er darauf gar nicht weiter Rücksicht nimmt. Einige wie Bengel, Coccejus meinen, daß der Glaube A.'s an die Auferstehung überhaupt dem Glauben der Christen an den auferstandenen Christus entgegengesetzt werde, allein man kann nicht sagen, daß V. 17. direct von A.'s Glauben an die Auferstehung der Todten die Rede war. Andere, wie Grotius vergleichen A.'s Glauben an die Wiederbelebung der erstorbenen Zeugungskraft mit dem Glauben der Christen an den erstandenen Christus; dies ist noch unstatthafter. Natürlicher erscheint es, daß P. hier, wie er gewöhnlich thut, die Auferstehung Christi als die erste Stufe der Erhöhung, mithin als die Spitze des Erlösungswerkes setzet. Daß aber P. nicht geradezu von unserm Glauben an den auferweckten Christus spricht, sondern an den Gott desselben, geschieht um der Gleichstellung des christlichen Glaubens willen mit dem A.'s. Wir werden es also so umschreiben können: „die wir glauben an denselbigen Gott, an den A. glaubte, der uns aber noch in der besonderen Beziehung erscheint, als Vollender des Erlösungswerkes." —

V. 25. Mit wenigen Worten giebt nun P. an, worin jenes Erlösungswerk besteht, das der Gott zu Stande gebracht hat, an den die Christen glauben, und hiemit geht gleichsam der Ap. wieder zu C. 3, 21, 22. zurück. — *Ὃς παρεδοθη. Παραδιδοναι* sc. *εἰς θανατον*, welches die LXX. in Jes. 38, 13. hinzusetzen wo sie das תַּשְׁלִימֵנִי durch *παρεδοθην* übertragen, so auch Jes. 53, 12: *και δια τας ἀνομιας αὐτῶν παρεδοθη*. Durch den *μερισμος* trennt wieder der Ap., was eigentlich als eins verbunden ist. Das *δια τα παραπτωματα* kann ja, streng genommen, keinen andern Sinn haben als das *δια την δικαιωσιν*.

Die Offenbarung des Ideals der Heiligkeit, also der höchsten Liebe machte das Leiden und den Tod Christi nöthig. Eben durch diese Vollziehung des vollkommenen Gehorsams, durch die Realisirung der vollkommenen Liebe ist aber auch die *δικαιωσις* bewürkt. Indeß läßt sich doch auch denken, daß der Ap. eine gewisse Absicht bei dieser Trennung hatte. Die *δικαιωσις* der Gläubigen durch Christum hat ja ein sehr großes Gebiet, sie befaßt die Aufhebung der vorhandenen Schuld (*ἀπολυτρωσις* im engern Sinn), die Mittheilung des neuen Lebensprincips, die Vollendung und Verherrlichung der Gläubigen in dem *αἰων μελλων* (die *ἀπολυτρωσις* im weitern Sinne). Ausführen, zum Schluß bringen konnte nun der Erlöser die *δικαιωσις* nur dann, wenn er von den Schranken des Erdenlebens befreit zu einem verherrlichten Daseyn erhoben wurde. Von dieser Seite aus betrachtet, konnte wohl der Ap. die *δικαιωσις* als eine besondere Frucht der Auferstehung darstellen, zumal wenn wir berücksichtigen, daß P., wenn er von der Auferstehung Christi spricht, auch den Zeitraum nach derselben (C. 1, 4.), das Leben bei Gott und mit Gott (6, 10.) mit inbegreift. Ein ähnlicher *μερισμος*, in welchem *δικαιοσυνη* und *σωτηρια* getrennt wird, ist Röm. 10, 10. Schon Calvin macht jene Beziehung bemerklich: summa est, ubi fructum mortis Christi et resurrectionis tenemus, nihil ad implendos omnes iustitiae numeros deesse. Neque enim dubium est, quin mortem a resurrectione separans ruditati nostrae sermonem accommodet, quia alioqui verum est, Xi obedientiâ, quam in morte exhibuit, partam fuisse nobis iustitiam. Sed quia resurgendo patefecit Xus, quantum morte sua profecisset, haec quoque distinctio ad docendum apta est, sacrificio, quo expiata sunt peccata, inchoatam fuisse salutem nostram, resurrectione vero demum fuisse perfectam. Nam iustitiae principium est, nos reconciliari Deo, complementum autem, abolita morte vitam dominari. — Mit diesen Worten schließt sich der erste Abschnitt des dogmatischen Theiles des Briefes, indem nämlich Paulus bis hieher die Heilsbedürftigkeit der Menschen nachgewiesen, und zugleich ihr einiges, ihnen nothwendiges Heil, die Rechtfertigung durch die freie Gnade Gottes in Christo. Nun schreitet der Ap. zu der Darstellung der Folgen der erhaltenen Vergebung der Sünden und Rechtfertigung.

Capitel V.

Inhalt.

Nachdem der Ap. bis hierher das Sündenelend der Menschen und dessen einziges Heilmittel, die Erlösung durch Christum, geschildert, stellt er jetzt die Früchte und Folgen der Erlösung bei dem Erlöseten dar. Es bestehe dieselbe in dem Frieden und der Freude, die der Begnadigte schon hier im Herzen empfinde, und in der Aussicht auf die künftige Herrlichkeit der Kinder Gottes. Leiden in der Zeit können weder die gegenwärtige innere Herrlichkeit, noch die Hoffnung der zukünftigen äußeren und inneren zunichte machen. Um die Größe der durch diese Erlösung errungenen Früchte noch anschaulicher zu machen, stellt der Ap. den Zustand der Menschheit als Ganzes in der Unseligkeit ihres unerlösten Daseyns dem Zustande der Menschheit als Ganzes in ihrer Beseligung als Gemeinschaft der Erlöseten gegenüber, zeigt in Adam das Haupt und den Anfänger des Geschlechts als sündlichen, und in Christo das Haupt und den Anfänger des Geschlechts als erlöseten in einer großartigen Parallele, und beweiset so, daß die Erlösung das größte und wichtigste Begebniß der Menschengeschichte ist, der Mittelpunkt alles geistigen Lebens und aller Beseligung.

Theile.

1) Die seligen Folgen der Rechtfertigung durch Christum sind Friede und Freude der Seele schon hier auf Erden, nebst der Hoffnung auf jenseitige Verherrlichung. Weder diese Hoffnung auf die zukünftige äußere und innere Verherrlichung, noch jene schon jetzt vorhandene innere Verherrlichung kann durch die Drangsale der Christen auf Erden gestört werden, V. 1—11. 2) Die erhabenen Würkungen der Erlösung betrachtet durch Gegenüberstellung des Zustandes der Menschheit als eines Ganzen in seiner von Adam ausgehenden Verderbniß dem Zustande der Menschheit als Ganzen in ihrer von Christo ausgehenden Verherrlichung. V. 12—21.

Erster Theil: Die seligen Folgen der Rechtfertigung durch Christum sind Friede und Freude der Seele schon hier auf Erden, nebst der Hoffnung auf jenseitige Verherrlichung. Weder diese Hoffnung auf die zukünftige äußere und innere Verherrlichung, noch jene schon jetzt vorhandene innere Verherrlichung kann durch die Drangsale der Christen auf Erden gestört werden. V. 1 — 11.

V. 1. *Δικαιωθεντες οὐν.* Gerade zuletzt im vorigen Cap. hatte der Ap. von der Art der *δικαιωσις* gesprochen, so daß er genau anschließen kann. —— *Εἰρηνην ἐχομεν.* Codd. A. C. D. und die griech. Väter, wie auch der Syrer, Araber und Kopte lesen *ἐχωμεν.* Die äußeren Gründe beider Lesarten wiegen sich einigermaßen auf, die inneren sprechen entschieden für den Indicativ. Ganz falsch ist die Erkl. der griech. Väter Orig., Chrys., Theoph., Theod., welche unter Frieden das Abstehen vom Sündigen als einem Bekämpfen Gottes verstehen. Oek.: *πῶς ἀν τις εἰρηνευοι προς τον θεον; ἀκολουθῶν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ, ὡς ὁγε ἁμαρτανων πολεμεῖ θεῷ.* Orig.: sciens quia bellum contra diabolum pacem patrat ad Deum. Richtiger verstehen die Reformatoren unter dem Frieden hier die Ruhe des Gewissens, nachdem die Jes. 59, 2. erwähnte Scheidewand gefallen, wie die Schrift diesen Frieden schildert Phil. 4, 7. 1 Joh. 3, 2. Beza: nihil est horribilius terroribus conscientiae suorum peccatorum morsibus sauciatae. Hinc omnes falsarum religionum species, dum adversus hoc tantum malum quaeritur remedium, idque frustra. Calvin: eam nec Pharisaeus habet, qui falsa operum fiducia turget, nec stupidus peccator, qui vitiorum dulcedine ebrius, non inquietatur. Quanquam enim neuter apertum bellum videtur habere, quemadmodum is qui peccati sensu feritur, quia tamen non vere accedunt ad iudicium Dei, nequaquam concordiam cum illo habent. Stupor enim conscientiae quidem est velut a Deo recessus. —— *Προς θεον.* In je größerer Harmonie der Geist des Menschen zu allem außer ihm sich befindet, desto seliger fühlt er sich,

denn alles was der Mensch in der Liebe sucht, ist Uebereinstimmung mit seinem eigenen Seyn. Nun ist das höchste Gesetz jedes einzelnen Wesens der Wille des allein autonomischen Gottes, folglich ist die wahre Harmonie, welcher jeder Mensch nachstrebt, sowohl für ihn selbst, als in Bezug auf andere, nur durch die vollkommene Vollziehung des göttlichen Willens zu erreichen. Das höchste Ideal also dieser allgemeinen Harmonie wird dem Menschen aufgestellt in der Idee der Gemeinschaft der Seligen, welche dadurch, daß Gott in ihnen allen Alles ist, unter sich in dem vollkommensten Genuß der Liebe leben. Elend nun ist sowohl derjenige, der noch entschieden seinen sündlichen Neigungen folgt, als der, in welchem — aber ohne Christum — ein Kampf dagegen begonnen hat. Während jener stets den Gesetzen seines eignen Willens — oder vielmehr, da Wille nur ist, wo klares Bewußtseyn seiner Willkühr, (mithin eigentlich keinen Gesetzen) — gehorcht und alles in der Welt demselben unterwerfen möchte, predigt ihm sein Innerstes auf das allerlauteste die Oberherrlichkeit eines göttlichen Willensgesetzes, dem er, wie lang er auch sich sträube, sich endlich doch, wenn er sein eignes Heil sucht, unterwerfen müsse. Selbst der Tod, der alle andere Angst hebt, erhöht diese, indem er den Sünder nur noch näher an das Gebiet dieses heiligen unwandelbaren Gesetzes heranführt. Er fühlt es also, daß Friede ihm nie zu Theil werden könne und Harmonie nie erreichbar sei, wenn er nicht seinen Stolz, sein Streben nach Willkühr, die er mit der wahren Freiheit verwechselt, aufgiebt. Aber auch derjenige, welcher nicht ein Knecht seiner Willkühr seyn will, welcher dagegen ankämpft, kann nicht zum Frieden gelangen, so lange er ohne Gemeinschaft mit Christo ist. Er fühlt freilich seinem innersten Wesen nach eine Zustimmung in den göttlichen Willen (7, 22.), allein er ist zu schwach, als daß seine Sehnsucht That würde, er erfährt die Sünde in sich als eine blinde Gewalt, die ihn überwältigt (7, 17, 23.). Er sieht sich wider den Wunsch seines bessern Ichs in einem Zustande der Empörung gegen seinen Gott begriffen. Durch die gläubige Hingabe an Christum als Den, welcher die Sünde aufhebt, entsteht Gewißheit der Rechtfertigung und Heiligung und durch diese Frieden auch im Verhältnisse zu Gott. —— *Δια τοῦ κυϱιου Ι. Χ.* Theoph. versteht unter der Mitwürkung Christi die vor Sünden

den schirmende Kraft, er sagt: ὁ γαρ δικαιωσας ἡμᾶς ἁμαρτωλους ὀντας, συνεργησει και εἰς το φυλαχθῆναι ἡμᾶς ἐν τῇ δικαιοσυνῃ αὐτοῦ. Richtiger: vermittelst der durch Christum gestifteten Erlösung.

V. 2. Δι' οὗ κ. τ. προσαγωγην ἐσχ. Προσαγωγη heißt „der Zutritt.“ Das Wort ist entlehnt von dem Gebrauche an morgenländischen Höfen, daß ein προσαγωγευς den Fremden vor den König führte. Dieser unser προσαγωγευς zu Gott ist Christus. So wird auch anderwärts diese προσαγωγη als Folge der Erlösung geschildert Eph. 2, 18. 3, 12, woselbst sie mit der παῤῥησια verbunden, vgl. 1 Petr. 3, 18. In diesen Stellen steht überall προσαγωγη absolut oder mit προς τον πατερα verbunden. So scheint es demnach auch hier zu nehmen zu seyn, nämlich in unmittelbarer Beziehung auf Gott. Wir werden demnach hinter ἐσχηκαμεν zu interpungiren haben, obwohl sich nicht läugnen läßt, daß προσαγωγη dann etwas abgerissen dasteht. So Dek., Lamb. Bos, Mich. Bei weitem die Mehrzahl der Ausleger dagegen verbindet, ohne zu interpungiren, προσαγωγη mit εἰς την χαριν τ. Dagegen kann nicht eingewendet werden, daß sonst προς stehn würde, denn unzähligemal steht εἰς statt προς z. B. Röm. 3, 22.; allein der gewöhnliche Gebrauch des προσαγωγη im N. T. scheint dagegen zu seyn, da dies bemerktermaßen immer von dem Hinzunahen zu Gott steht. Nun unterscheidet der Ap. die προσαγωγη von der εἰρηνη unsres Gewissens als eine andere Frucht der Versöhnung durch das και, worin ist aber die προσαγ. verschieden? Die εἰρηνη bezeichnet den Zustand des Innern im Gläubigen, die προσαγ. das Verhältniß der Seele zu Gott, als ein aus dem Frieden des Gewissens erst hervorgehendes. Ist nämlich das Gewissen in Frieden, so hat der Mensch den kindlichen Muth, in jedem Augenblick im Gebet sich seinem Gott zu nahen, er scheuet sich nicht mehr knechtisch vor ihm. Ἐχειν hier in der Bed. „erhalten.“ —— Τῇ πιστει εἰς τ. χαριν τ. übersetzt Mich. in Verb. mit dem Vorhergehenden: „durch welchen wir auch vermittelst des Glaubens an diese Gnade, in welcher wir beharren, den Zugang zu Gott erhalten.“ —— Χαρις. Mag man χαρις mit προσαγωγη verbinden, oder, wie wir thun, mit τῇ πιστει, so können wir es in beiden Fällen nur von dem objectiven Verhältnisse verstehen, welches ein für alle Mahle durch

Christum zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Menschheit begründet worden ist, nämlich von dem kindlichen Verhältnisse, in welches die Menschen durch Christum eingetreten sind. Bei der ersten Construction würde der Sinn so anzugeben seyn: „Durch den Erlöser haben wir freien Zutritt zu jener ewigen Rechtfertigung, unter welcher Oekonomie wir uns gegenwärtig befinden, so daß, wie oft wir auch fallen, wir doch im Glauben festhalten dürfen, daß Christus das Werk der δικαιωσις an uns vollenden wird.“ Bei der zweiten Construction wird der Sinn seyn: „Durch den Glauben an jene gnädige Heilsordnung, in der wir uns befinden, ist uns überdies ein so kindliches Verhältniß zu unserm Gott begründet, daß wir stets Freudigkeit haben, mit ihm umzugehn.“ —— Ἐν ᾗ ἑστηκαμεν. Das ἐν ᾗ bezieht Grotius unnatürlich auf τῇ πιστει; eben so wenig zu billigen ist die Uebers. Beza's per quam. Ἑστηκεναι nehmen Ambros., Theoph., Grotius, Mich. je nach verschiedenen Schattirungen in der emphat. Bed. „beharren, gegründet seyn, aufgerichtet seyn,“ indeß ist es ebenso wahrscheinlich, daß es hier nicht die emphat. Bed. habe, wie 1 Petr. 5, 12. De Wette daher: „in deren Besitz wir sind.“ Chrys. zu diesem V. sagt schön: εἰ τοινυν μακραν ὀντας προσηγαγε, πολλῷ μᾶλλον ἐγγυς γενομενους καθεξει. συ δε μοι σκοπει πῶς πανταχοῦ τα δυο τιθησι, και τα παρ᾽ αὐτοῦ κ. τα παρ᾽ ἡμῶν. ἀλλα τα μεν αὐτοῦ ποικιλα κ. πολλα κ. διαφορα· κ. γαρ ἀπεθανε δι᾽ ἡμᾶς κ. κατηλλαξεν ἡμᾶς κ. προσηγαγε κ. χαριν ἐδωκεν ἀφατον· ἡμεῖς δε την πιστιν εἰσηνεγκαμεν μονον. —— Κ. καυχωμεθα ἐπ᾽ ἐλπ. Außer dem Frieden der Seele, auch Hoffnung jenseitiger Verherrlichung. Beza: non solum ab omni damnationis formidine liberi, sed exultamus de haereditate coelesti. Pel.: tantumque est quod speramus, quantum ex se nullus auderet, ne non spes sed blasphemia putaretur, eo quod multis pro sua magnitudine incredibile videtur. Chrys.: ἐννοησον τοινυν ἡλικα τα μελλοντα, ὁταν κ. ἐπι τοῖς δοκοῦσιν εἶναι λυπηροῖς μεγα φρονῶμεν. τοσαυτη ἡ τοῦ θεοῦ δωρεα, κ. οὑτως οὐδεν αὐτῆς ἀηδες. ἐπι μεν γαρ τῶν ἐξωθεν πραγματων, οἱ μεν ἀγῶνες πονον ἐχουσι κ. ὀδυνην κ. ταλαιπωριαν, οἱ δε στεφανοι κ. τα ἐπᾶθλα ἡδονην κομιζουσιν. ἐνταῦθα δε οὐχ οὑτως, ἀλλα των

ἐπαθλων τα παλαισματα οὐχ ἡττον ἡμιν ἡδιω. — Statt δο-ξης τ. θ. liest unbegründeterweise die Vulg. und mehrere Lateiner: gloria filiorum Dei. Unter δοξα του θεου können wir mit den Meisten die Herrlichkeit verstehen, die von Gott ausgeht und den Seligen ertheilt wird, oder die Seligkeit Gottes selbst, an der wir Antheil haben sollen.

V. 3. Der Apostel hatte im vorigen Verse von der Hoffnung der Christen auf jenseits gesprochen. Darüber hätten Ungläubige, wie es auch würklich von den Heiden geschah, die Christen verhöhnen können. (S. Minut. Felix, Octav. c. 12. Arnob. adv. gentes l. II. in fin. Clem. Alex. Strom. l. IV.) Er geht daher noch weiter und sagt, daß selbst die Drangsale in diesem Leben, weit entfernt, daß sie den Christen unglücklich machten, vielmehr die Hoffnung des Christen nur erhöhten und insofern selbst zu seiner Beseligung beitragen müßten. Chrys.: Ὁρα δε παλιν την φιλονεικιαν τ. Παυλου, πως εἰς το ἐναντιον περιτρεπει τον λογον..... οὐ γαρ μονον οὐκ ἀναιρετικαι της τοιαυτης ἐλπιδος αἱ θλιψεις, ἀλλα και κατασκευαστικαι. Clem. Alex. Strom. l. II.: Τουτοις ὁ γνωστικος τοις ὁπλοις κορυσσομενος, ὠ κυριε, φησι, δος περιστασιν, κ. λαβε ἐπιδειξιν. Ἰτω το δεινον τουτο, κινδυνων ὑπερφρονω, δια την προς σε ἀγαπην. Mel.: multi deriserunt Xianos praedicantes liberationem a peccato et a morte, cum nullum genus hominum sit calamitosius. Imo et sanctorum conscientiae, cum agnoscunt suam infirmitatem, dolent et luctantur cum dubitatione, disputantes an Deo placeant, cum adeo sint infirmi. Nec est levis tentatio, quia cum fides ex verbo debeat pendere et statuere, quod D. certo propitius sit propter Xum, nostra infirmitas hoc oculis et sensibus comprehendere conatur. Die Fortführung beginnt Paulus mit der ihm besonders gewöhnlichen, nachdrücklich erhebenden Formel οὐ μονον δε, ἀλλα και. —— Der Apostel knüpft eine Steigerung an, durch welche sein Hauptgedanke noch mehr hervorgehoben wird. Es ist nämlich dieser: jene Hoffnung auf künftige Verherrlichung, deren ihr spottet, wird so wenig durch unsere Drangsale gedämpft, daß sie vielmehr durch dieselben noch sehr erhoben wird. Bei dem Feuer seiner Rede liebt Paulus solche Steigerungen, wie sie sich auch finden Cap. 8, 29, 30. 10, 14, 15. Aug. de doctr. Christ. l. IV. c. 7.

führt die vorliegende zum Zeichen an, daß Paulus auch die Zierde der Eloquenz nicht vernachlässigte, wo es darauf ankam. Auch die Rabbinen haben Gradationen nicht selten. So Schir. Haschirim rabba fol. 3, 2. (bei Schöttgen): „R. Pinehas fil. Iair dixit: Sedulitas nos perducit ad innocentiam, innocentia ad puritatem, puritas ad sanctitatem, sanctitas ad humilitatem, humilitas ad metum peccatorum, metus peccatorum ad pietatem, pietas ad Sp. S., Spir. S. ad resurrectionem mortuorum." —— *Καυχᾶσθαι* wird mit *ἐπι, περι*, aber auch mit *ἐν* construirt, Röm. 2, 17, 23. Daher könnte man sagen, die *θλιψεις* seien Object der Erhebung. Dann würde eine gute Parallele mit *ἐπ' ἐλπιδι της δοξης* entstehn. Indeß könnte man auch *ἐν* als Bezeichnung des Zustandes ansehen. *Ὑπομονη*, Beharrlichkeit, s. zu 2, 7. Thom. Aq.: non quidem sic, quod tribulatio sit eius causa effectiva, sed quia tribulatio est materia et occasio exercendi patientiae actum.

B. 4. *Δοκιμη* kann hier die active oder passive Bedeutung haben. Es kann wie *δοκιμασια* heißen „die Bestätigung, Bewahrheitung," in welchem Sinne Luther übersetzt „Erfahrung." So 2 Kor. 13, 3. Nach dieser Bedeutung erklärt Grotius: exploratio sui ipsius, nam patiendo discit homo vires suas; und Camerar.: tentatione divina innotescit non quidem Deo sed hominibus, quod antea latuit. Eben so Beza, Mel., Carpzov. Es kann aber ebenfalls die passive Bedeutung statt haben, „Bewährtheit, Gediegenheit," wie Phil. 2, 22. 2 Kor. 9, 13. Dieselbe passive Bedeutung hat wider die Regel auch *δοκιμιον* 1 Petr. 1, 7., vielleicht selbst in Jak. 1, 3. Theoph.: *Ἡ ὑπομονη δοκιμον τον πειραζομενον ἀπεργαζεται· δοκιμος δε γενομενος ὁ ἀνθρωπος κ. θαῤῥων ἐπι τῳ ἀγαθῳ αὐτου συνειδοτι, ὁτι δια τον θεον ἐθλιβη, ἐλπιζει τας ὑπερ των τοιουτων θλιψεων ἀμοιβας.* Sollte Jak. 1, 3. *δοκιμιον* die passive Bedeutung haben, so würde die Ableitung jener beiden christlichen Eigenschaften bei Jacobus und Paulus entgegengesetzt, aber doch keine von beiden minder wahr seyn, da ja sowohl die Beharrlichkeit den Glauben bewährt, als aus bewährtem Glauben Beharrlichkeit hervorgeht. Die Steigerungen der Apostel sind überdies nicht immer zu urgiren, z. B. 2 Petr. 1, 5—7. —— *Ἡ δε δοκιμη ἐλπιδα.* Calov: qui in cruce conforman-

tur imagini filii Dei, ex eo confirmantur, quod etiam eidem aliquando conformandi sint in gloria, Rom. 8, 29. Limb.: haec spes non conditionata, sed quae in fideli existit post conditionem impletam, estque promissionis divinae generalis specialis applicatio. Eine solche ἐλπις ist die paulinische 2 Tim. 4, 6—8.

V. 5. Ἡ δε ἐλπις οὐ καταισχ. Es gilt zwar dieser Ausspruch von jeder wahren Hoffnung auf Gott, Sirach 2, 11., allein hier steht doch der Artikel ἡ für Pron. demonst. αὕτη ἡ ἐλπις. Καταισχυνειν, „die Unrichtigkeit eingebildeter Vorzüge darthun." Ambros.: non confundit, dum stulti et hebetes a perfidis iudicamur, credentes quae mundana carent ratione. —— Ὁτι ἡ ἀγαπη τ. Θ. Dieser Satz kann auf dreifache Weise an das Vorhergehende angeschlossen werden, entweder ἀσυνδετῶς und coordinirt den beiden vorhergehenden kleineren Sätzen mit εἰδοτες verbunden, so daß ὅτι obiective zu nehmen ist. So Baumg. Diese Auffassung ist sehr unnatürlich. Oder das ὅτι bezieht sich als Causalpartikel auf die beiden vorhergegangenen kleineren Sätze, und giebt den Grund an, warum gerade Christen so selige Folgen der Drangsale erleben. So Calvin. Diese Construction ist sehr passend. Noch angemessener aber ist die hebraisirende, ὅτι an den nächst vorhergegangenen Satz anzuschließen, so wie Erasm. die Verbindung angiebt: neque vero periculum est, ut ea spes non fallat, quandoquidem iam nunc certissimum pignus et arrhabonem tenemus, miram et inauditam Dei caritatem erga nos. Mel. bemerkt richtig, daß wir als Mittelglied hinzudenken müssen: Hoffnung wird nicht zu schanden, da Gott uns auf's höchste liebt, und diese Liebe werden wir inne. Chrys.: Ἀπαλλαξας τοινυν αὐτους ἱκανῶς ἀμφισβητησεως ἁπασης δια τουτων τῶν ῥηματων, οὐχ ἱστησι μεχρι τῶν παροντων τον λογον, ἀλλα και τα μελλοντα παλιν ἐπαγει, εἰδως τους ἀσθενεστερους κ. τα παροντα ζητοῦντας, κ. οὐκ ἀρκουμενους τουτοις κ. πιστοῦται ταῦτα ἀπο τῶν ἤδη δοθεντων ..... εἰ δε οὐκ ἐβουλετο μεγαλοις ἡμᾶς μετα τους πονους στεφανοις δωρησασθαι, οὐκ ἂν προ τῶν πονων τοσαῦτα ἐδωκεν ἀγαθα, νῦν δε το θερμον αὐτοῦ τῆς ἀγαπης δεικνυται ἐντεῦθεν, ὅτι οὐκ ἠρεμα, κ. κατα μικρον ἡμᾶς ἐτιμησεν, ἀλλ' ἀθροον την πηγην τῶν ἀγαθῶν ἐξεχεε, κ. ταῦτα προ τῶν ἀγωνων· ὥστε

κἂν μὴ σφόδρα ᾖς ἄξιος, μὴ ἀπογινώσκε, ἔχων μεγάλην συνήγορον τοῦ δικαζόντος τὴν ἀγάπην. —— Ἀγάπη τοῦ Θεοῦ. Unter den Alten verstehen Theod., Aug. und Pelag. hierunter: die Liebe des Menschen zu Gott. Pel.: magnitudo beneficiorum excitat in se magnitudinem charitatis. Eben so die kathol. Ausleger, sich berufend auf Luc. 11, 42. Joh. 5, 42. 1 Joh. 3, 17. 5, 3, wo ἀγάπη τοῦ Θεοῦ objectiv steht. Richtiger aber Orig., Chrys., Ambros., Luther, Mel. u. A. m. von der Liebe Gottes zum Menschen, wie Röm. 8, 39. 2 Kor. 13, 13. 1 Joh. 4, 9. Gerade so wird ja V. 8. von dem gesprochen, was Gott gegen uns zur Empfehlung seiner Liebe gethan habe; auch würde ja Paulus, dem es immer so darum zu thun ist, den Menschen von sich ab auf den objectiven Grund des Glaubens in Gott zu verweisen, nicht leicht das Vertrauen des Menschen auf die Lebendigkeit seiner eigenen Gottesliebe gründen. Das ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις kann natürlich nicht bloß ein Erkennen dieser Gottesliebe durch Reflexion bezeichnen, ein bloßes Verstehen der in der Schrift darüber enthaltenen Versicherungen, wie Calov, Grot. geneigt sind es aufzufassen. Der letztere hat: effusa, idest abundanter testata hominibus. Es ist natürlich von einem Innewerden im Gemüthe zu verstehn, wie Röm. 8, 16. 2 Kor. 1, 22. Der Geist ist das neue Lebenselement, dessen wir durch den Glauben theilhaftig werden, das σπέρμα Θεοῦ 1 Joh. 3, 9., durch welches alle innern Erfahrungen des Christen erregt werden, welches alle Mittheilungen Gottes an die Christen vermittelt. Unter den Lutheranern so: Bugenhagen, Seb. Schmidt; Calvin: significat participium diffusa, adeo uberem esse divini in nos amoris revelationem, ut corda nostra impleat. Sic autem in omnes partes effusa, non modo tristitiam in rebus adversis mitigat, sed quasi suave condimentum amabiles reddit tribulationes . . . Certum est non aliud doceri a Paulo, quam hunc verum esse omnis dilectionis fontem, quod persuasi sunt fideles, a Deo se amari; nec leviter duntaxat hac persuasione tincti sunt, sed animos prorsus delibutos habent. Trefflich ist die Bemerkung Ambros.: Wie der Fremde in fremdem Lande seinen Ursprung nicht nachweisen kann, so wandelt unser Glaube hier auf Erden in der Fremde et quia natura eius verbis explicari non potest, virtutis, quae maior res est, testimo-

nio commendatur. —— Ἐκκέχυται. Ἐκχεειν bezeichnet immer die Fülle der Mittheilung. Joh. 7, 38. Apg. 2, 17.

V. 6. Die von V. 6. bis V. 12. folgenden Verse schließen sich der Form nach an V. 5. an, indem sie eine Beschreibung der Liebe Gottes enthalten, deren beseligende Empfindung uns durch das Einwohnen Gottes in unserm Innern kund wird; der Sache nach sind sie aber eine Rechtfertigung der καυχησις über die Hoffnung der ewigen Seligkeit, wie diese im Schluß von V. 2. ausgesprochen war, wie denn auch V. 11. der Apostel geradezu wieder darauf zurückkommt. Zunächst also giebt Paulus den großen objectiven Liebesbeweis Gottes an, vermittelst dessen in unserem Innern der Geist Gottes das Gefühl einer überschwenglichen, unverdienten Liebe des Höchsten gegen uns erwecken kann. —— Ἐτι γαρ. Statt dessen lasen εἰ γε der Syrer, Araber, Kopte; εἰ γαρ Isidorus, Aug.; εἰς τι F. G; ut quid Vulg., Iren., Ambros. Wahrscheinlich brachte die ungewöhnliche Stellung des ἔτι diese verschiedenen Lesarten hervor. Läsen wir εἰ γαρ oder εἰ γε, so fände eine harte Aposiopesis statt, oder man müßte sich entschließen V. 7. als Zwischensatz zu betrachten und den Nachsatz in V. 8. zu suchen, was aber nicht angeht, da ja dort ein δε steht. — Es kommt nun dazu, daß der cod. Alex. hinter ἀσθενῶν noch ein ἔτι liest, welches Griesb. auch in den Text aufgenommen. Die äußere Auctorität für dieses zweite ἔτι ist allerdings von Bedeutung; auch müßte es nach dem Kanon, die schwerere Lesart der leichteren vorzuziehn, in den Text aufgenommen werden. — Was nun das erste ἔτι betrifft, so wird es von Oeder, Koppe in der Bed. „überdies" genommen, wie Luc. 14, 26. Es läßt sich aber nicht läugnen, daß dann dieses ἔτι in der begeisterten Rede sehr schleppend stände, wozu kommt, daß ja der Apostel eigentlich nichts Neues sagt, sondern nur das früher Gesagte ausführt. Wir werden also richtiger das ἔτι zu ὀντων ἡμῶν ἀσθενῶν ziehen, wie uns auch V. 8. dazu bestimmen wird, und werden annehmen, daß es hier nur des Nachdrucks halber vorangestellt sei. — Die Bed. des ἀσθενης kann Schwierigkeit machen. Es steht hier parallel mit ἁμαρτωλος V. 8. Die parallele Bedeutung kann nun eine zwiefache seyn. Entweder kann es heißen „elend, nichtswürdig." So nehmen es Calvin, Chr. Schmid, Wahl. Dann könnte man 1 Kor. 12, 22. 2 Kor. 10, 10. vergleichen; auch übersetzt die

LXX. עָנִי durch ἀσθενης Sprüchw. 22, 22. 31, 5, 9. Allein dann würde doch das ἀσθενης allzuwenig die ἐχθρα der Menschen gegen Gott ausdrücken, von der V. 10. die Rede ist, vielmehr Mitleid erwecken. Besser daher die andere Bed. „von göttlichen Lebenskräften verlassen." Es entspricht dann recht eigentlich der Bed. von σαρξ, wie die Reformatoren sie angeben und wir sie ebenfalls angenommen haben. So Beza, Grotius u. A. Mich.: „Gefallene," indem er dem Sprachgebr. der LXX. folgt, welche כָּשַׁל durch ἀσθενειν übersetzen. Die Bed. von Schwachheit und Sünde gränzt nahe an einander, Hebr. 4, 15. 5, 2, wo Oek.: ἀσθενειαν την ἁμαρτιαν λεγει. Grotius: cum nondum vires accepissemus ad serviendum Deo. —— Sollen wir nun das zweite ἐτι unterbringen, so geschähe es freilich am leichtesten, wenn wir κατα καιρον mit ἀσεβῶν verbänden, „da wir nach Maaßgabe der damaligen Zeit noch Sünder waren." So Pelag., Erasm., Castalio, Calvin u. A. Eine solche Restriction des ἀσεβῶν wäre aber hier ganz gegen die Absicht Pauli und würde den Eindruck des Ganzen schwächen. Der Sprachgebr. von καιρος führt uns auf eine andere Auffassung. Nach dem Sprachgebr. der Profansc. und LXX. heißt κατα καιρον „zur festgesetzten Zeit," Hiob 5, 26. Jes. 60, 22. Dafür im N. T. ἐν καιρῷ. Vom Zeitpunkt der Ankunft des Messias wird καιρος gebraucht Marci 1, 15. Luc. 21, 8. Und daß Christus nach einem bestimmten Rathschlag Gottes zu einer gewissen Zeit erschienen, sagt Gal. 4, 4. 1 Petri 1, 20. Hebr. 9, 26. Richtig daher Oek.: κατα καιρον εὐκαιρον, κ. προσηκοντα κ. προωρισμενον. Wir beziehen es also auf ἀπεθανε. Dann aber bliebe für das zweite ἐτι nichts übrig als es mit ἀσεβῶν zu verbinden, was aber, bei dem dazwischen stehenden κατα καιρον, nicht angeht. Es wäre möglich daß P. aus Versehen, indem er das ἐτι am Anfange vergessen, es geschrieben hätte. Wollen wir auch dazu uns nicht verstehen, so werden wir es doch wohl für ein Glossem halten müssen.

V. 7. Das γαρ, welches hier declarativ nicht causativ ist, giebt an, welche gewichtvolle Bedeutung in jener Thatsache liegt. — Alles hängt bei Erkl. dieses Satzes von der Bed. des δικαιος und ἀγαθος ab. Schon Hieronymus in Epist. 121. ad Algasiam zählt fünf verschiedene, zum Theil ketzerische Er-

klärungsarten dieses Satzes auf; wir können derer noch mehrere und statthaftere namhaft machen, erwähnen aber nur die wichtigsten. *Δικαιος* und *ἀγαθος* sind im gewöhnlichen griechischen Sprachgebr. zwar nicht völlig synonym, werden aber, weil die Bed. des einen bisweilen die des andern mit in sich schließen kann, oft so gebraucht. Eigentlich ist *δικαιος* „billig, bieder;" der Grundbegriff ist *νομιμος*, so schon Aristoteles, vgl. Xenoph. Cyrop. l. 1. c. 3. § 17.: *ἐπειτα δε ἐφη, το μεν νομιμον δικαιον εἶναι.* *Ἀγαθος* „tüchtig, brav;" daher *γεωργος ἀγαθος* „ein geschickter Landbebauer," Xenoph., Cyrop. I. 6. 10., *ἀγαθος τα πολεμικα*, peritus rei militaris ib. I. 5. 9. Daher die Redensarten *ἐπ' ἀγαθῷ γενεσθαι*, *ἐπ' ἀγαθῷ εἰπεῖν*. Dieser Gegensatz, der im class. Griech. vorkommt, kann hier nicht statt haben. Wir müssen also das Hellenistische befragen. Der hellenistische Sprachgebrauch würde erlauben, daß *δικαιος* „der gesetzlich Unsträfliche„ und *ἀγαθος* „der vollkommen Gute" hieße. So hier Gatacker. Dieser Gegensatz wäre indeß zu spitzfindig, auch wird *δικαιος* oft im A. T. in der Bed. „heilig" gebraucht, und steht hier dem *ἁμαρτωλος* V. 8. gegenüber. Eine andere Auskunft ist daher die von Origenes, Hieron., Erasm. im Comm., Luther, Mel., Bugenh., welche entweder die Worte *δικ.* und *ἀγαθος* beide als neutra nehmen, oder das erste von beiden. Orig.: est enim amor vitae tantus, ut etiam cum iusta causa mortis advenerit, vix unusquisque mortem patienter accipiat. Iusta autem causa mortis videtur, cum naturae legi defertur. Bei dem folgenden *ἀγαθος* denkt Orig. an den Heiland, für welchen allenfalls die Martyrer zu sterben wagen. Daß indeß eines von beiden Worten, oder gar beide neutra seien, erlaubt die genaue Beziehung nicht, in der sie zum masc. *ἁμαρτωλος* stehn. Da also auch auf diese Weise kein Gegensatz zwischen *δικ.* und *ἀγ.* erhalten werden kann, so ist vom Syrer die Lesart willkührlich geändert worden, indem er und nach ihm der Araber, übersetzt, als stände statt *δικαιος*: *ἀδικος*. Dieser willkührlichen Aenderung tritt unüberlegt Grotius bei, welcher als Parallele das Wort des Seneca anführt: succurram perituro, sed ut ipse non peream, nisi si futurus ero magni hominis aut magnae rei merces. Eben so wenig hilft es mit Findeisen (Comm. Theoll.

ed. Velth. et Rup. T. IV.), Schleusner den Knoten zu zerhauen und δικαιος in der Bed. „würdig" zu nehmen, und zu ergänzen θανατου, so daß die Bed. „gottlos" wäre. Eine große Anzahl Ausleger, in gänzlicher Verlegenheit, gab endlich den Gegensatz ganz auf, nahm δικαιος und ἀγαθος als identisch, und indem sie ταχα in der Bed. „vielleicht dennoch" dem μολις entgegensetzten, brachten sie den Sinn heraus: „kaum wird jemand für einen guten Mann sterben, es möchte indeß vielleicht doch wohl einer einmal wagen für einen guten Mann zu sterben." So Ambros., Hieron., Erasm. in der Umschreibung, Calvin, Beza, Calov, Limb. u. A. Dagegen ist nun aber besonders die Structur des Satzes; τοῦ ἀγαθοῦ scheint absichtlich dem ταχα vorangestellt zu seyn, um den Gegensatz mit ὑπερ τοῦ δικαιου zu bezeichnen. Auch könnte man wohl sagen, daß bei dieser Auffassung der Ap. den mit großem Nachdruck ausgesprochenen Satz selbst wieder matt machen und schwächen möchte, wie Hier. es nennt: pendulo gradu sententiam temperat. — Es bleibt uns daher nichts übrig als zu einem feineren sprachlichen Unterschiede von δικαιος und ἀγαθος zurückzugehn, den Cocceius, Bengel, Seb. Schmidt ahneten, Heumann im Lateinischen und Raphelius im Griechischen philologisch zu begründen suchten. Heumann in Bibl. Bremensis, Class. 4. Fascic. 2. Raphelius in Annott. ad h. l. Es schließt nämlich חָסִיד im Hebr., ἀγαθος im Griech., bonus im Lat. vorherrschend den Begriff „wohlthätig" in sich. Im Hebr. läßt sich dieser Begriff aus dem von „Liebe, Gütigkeit," welchen חֶסֶד hat, leicht ableiten. Daß חָסִיד überhaupt einen höheren Grad als צַדִּיק bezeichnete, ist auch aus der Uebertragung der LXX. abzunehmen, welche ersteres ὁσιος übersetzt Ps. 4, 4. 9, 1. Der Begriff der Wohlthätigkeit tritt besonders hervor in der Stelle des Talmudischen Tractates Pirke Avoth, K. 5. §. 10.: „Es giebt vier Gattungen Menschen. Die Einen sagen: Was mein ist, ist mein, und was Dein ist, ist dein זֶה מִדַּה בֵינוֹנִית, das ist die Handlungsweise der Mittelmäßigen. Andere sagen: Was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein, זֶה מִדַּת עַם הָאָרֶץ, das ist die Handelsweise der gemeinen Leute. Wer aber sagt: Was mein ist, ist dein, und was dein ist, sei dein, ist ein חָסִיד, ein Frommer. Und wer dagegen sagt: Was dein ist, ist mein,

und was mein ist, sei mein, ist ein רָשָׁע, Gottloser." Im Rabb. heißt חֶסְדָּא auch geradezu beneficentia, beneficium. Im N. T. dürfte ἀγαθος Matth. 20, 15. ebenfalls in der Bed. „wohlthätig" zu nehmen seyn, denn ὀφθαλμος πονηρος, das ihm gegenüber steht, hat im Hebr. und den Apokryphen die Bed. „mißgünstig." Sprüchw. 28, 22. Sir. 4, 10., und auch „geitzig" Sprüchw. 23, 6. Im class. Griech. findet sich diese Bed. z. B. in folgenden Stellen: Xenophon, Cyrop. l. III. c. 3. §. 4. Κυρον ἀνακαλοῦντες τον εὐεργετην, τον ἀνδρα τον ἀγαθον. Chariton, Chaerea et Callirrhoe, ed. d'Orville, p. 192. Z. 20. ἐπευφημησεν ὁ δῆμος· ἀγαθῷ ἀνδρι — την πατριδα εὐεργετηκας. Aelian, Var. Histor. l. III. c. 17.: Ταραντινοις ἐγενετο ἀγαθος Ἀρχυτας. Auch auf Inschriften bei Gruter, Corpus inscript. Rom. p. 491, I. 846, 3. kommt ἀγαθος in dieser Bed. vor. Daher erklärt Phavorinus geradezu: ἀγαθος ὁ τα καλα χαριζομενος ἀφθονως. Für den latein. Sprachgebr. zeugen folgende Stellen: Cicero, de offic. l. III. c. 15.: si vir bonus is est, qui prodest quibus potest, nocet nemini, recte justum virum, bonum non facile reperiemus. Cicero, de nat. Deor. l. II.: Iupiter Optimus dictus est, id est, beneficentissimus. Publ. Syrus sagt: in nullum avarus bonus est, in se pessimus. Was aber δικαιος im Griech. betrifft, so erklärt Xenophon, Sympos. c. 4. §. 42. die δικαιοι für diejenigen οἱ ἡκιστα ὀρεγονται κ. οἷς ἀρκεῖ τα παροντα. In Xenoph., de Oecon. c. 14. §. 6—9. werden die nicht diebischen Sklaven als δικαιοι bezeichnet. Dagegen stellt Xenophon sowohl im Symposion in der angeführten St. als auch in de Agesilao c. 11. §. 8. dem δικαιος den ἐλευθεριος gegenüber, welches ἐλευθεριος dort so viel ist wie bei P. ἀγαθος. In der letzeren Stelle heißt es: χρημασι γε μην οὐ μονον δικαιως ἀλλα και ἐλευθεριως ἐχρῆτο, τῷ μεν δικαιῳ ἀρκεῖν ἡγουμενος το ἐᾶν τα ἀλλοτρια, τῷ δε ἐλευθεριῳ και τῶν ἑαυτοῦ προσωφελητεον. Vielleicht ist auch der Artikel vor ἀγαθος hier von Bed. und steht für das Pron. „sein Wohlthäter." So die span. Uebers. des N. T., die hier wie sonst zuweilen die Vulg. exegesirt: por su bien hechor. Vgl. überhaupt Hombergk, Parerga sacra, p. 204. —— Ταχα Theod. ἰσως. Bei den Classikern auch verbunden ταχ' ἀν ἰσως. —— Τολμᾷν wird im Griech. von einem Vornehmen gebraucht,

welches viele Kämpfe erfordert. Im Deutschen „es sich einkommen lassen, sich erkühnen." Eurip. Alc. 644. ἥλικος τ᾽ ὤν, κἄπι τερμ᾽ ἥκων βιου, οὐκ ἠθελησας, οὐδ᾽ ἐτολμησας θανεῖν τοῦ σοῦ προ παιδος. Das hinzugesetzte και hebt den Begriff von τολμᾷν. So Polyb.: περι δε τῶν διαδεξαμενων πῶς και τολμᾷ τε μνημονευειν; Hammond in s. Paraphr.: Hinc quantus eius fuerit amor, intelligere est, quod inter homines pro viro quopiam beneficentissimo aliquis forte vitae periculum adeat, at, qui pro viro etiam iustissimo de vita periclitari velit, aegerrime inveniatur. Sadol.: in quibus verbis unum uni, iustus impio, bonus hosti redditur.

V. 8. Während nun unter den Menschen der Mensch nicht für den Unschuldigen, kaum für seinen Wohlthäter sterben will, stirbt der Heilige für Sünder, die an Gott selbst sich vergangen haben. — Συνιστανειν, s. C. 3, 5. In dem ἁμαρτωλος liegt zugleich auch der Begriff der durch die Sünde bewürkten Entfremdung der Menschen von Gott, der ἐχθρα, V. 10. — Ὑπερ kann die Bed. in favorem et commodum alicuius haben, und hat sie wenn vom Tode Christi die Rede ist Joh. 10, 15. Tit. 2, 14; aber auch die Bed. loco wie ἀντι, und wird auch in dieser Bed. in Bezug auf den Tod Christi gebraucht, 1 Tim. 2, 6. Vgl. Sir. 29, 15. Xen., Hist. 3, 4, 15.: προειπων δε ὁ Ἀγησιλαος, ὅστις παρεχοιτο ἱππον και ὅπλα κ. ἄνδρα δοκιμον, ὅτι ἐξεσται αὐτῷ μη ϛρατευεσθαι, ἐποιησεν οὕτω ταῦτα ξυντομως πραττεσθαι, ὥσπερ ἄν τις τον ὑπερ αὐτοῦ ἀποθανουμενον προθυμως ζητοιη. Daher auch ὑπεραποθνησκειν. Der Syrer: ܚܠܦܝܢ „an unsererstatt." Der Verf. des Briefs an den Diognet: ἐπει δε πεπληρωτο μεν ἡ ἡμετερα ἀδικια, κ. τελειως πεφανερωτο, ὅτι ὁ μισθος . . . κολασις κ. θανατος προσεδοκᾶτο· ἦλθε δε ὁ καιρος, ὃν θεος προεθετο λοιπον φανερῶσαι την ἑαυτοῦ χρηστοτητα κ. δυναμιν, ὡς . . ὑπερβαλλουσης φιλανθρωπιας μια ἀγαπη . . . οὐκ ἐμισησεν ἡμᾶς, οὐδε ἀπωσατο, οὐδε ἐμνησικακησεν, ἀλλα ἐμακροθυμησεν, ἠνεσχετο, λεγων αὐτος, τας ἡμετερας ἁμαρτιας ἀνεδεξατο· αὐτος τον ἰδιον υἱον ἀπέδοτο λυτρον ὑπερ τῶν κακῶν, τον δικαιον ὑπερ τῶν ἀδικων, τον ἀφθαρτον ὑπερ τῶν θνητῶν.

V. 9. 10. Der Ap. stellt das Verhältniß der Menschen zu Gott popular nach Analogie menschlicher Verhältnisse dar, indeß muß solchen popularen Darstellungen doch immer objective Wahrheit zu Grunde liegen. Als die Menschen alle im Zustande der Abkehr von Gott befindlich waren, war es ein hoher Beweis seiner Liebe, daß er einen Christum unter ihnen erscheinen ließ, welcher, um die Gewalt des Bösen zu brechen, alle Folgen der Sünde, selbst den Tod und dessen Leiden über sich nahm. Wenn nun die gläubigen Christen sich an Christum anschließen, wenn sie durch seinen Geist wieder in Gemeinschaft mit Gott treten, und wenn er der Erlöser in den Zustand der Verherrlichung übergegangen; so konnte P. es allerdings so darstellen, daß diejenigen Christen, die sich würklich an Christum angeschlossen hatten, nun nichts mehr zu fürchten hätten, daß die Leiden dieser Zeit keine Hindernisse ihrer dereinstigen Seligkeit seyn könnten. — Ἐχϑροι ὀντες. Man kann hier nicht scheiden wollen, ob es die Feindschaft der Menschen gegen Gott oder Gottes gegen die Menschen bezeichne. In den Ausdrücken des Ap. hier und anderwärts möchte man kaum einen Grund zu einer solchen Distinction finden, wie denn auch in der That beides Correlata sind, von denen das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann. Nur muß man freilich, wenn man die ἐχϑρα von dem Menschen auf Gott überträgt, eben so wie bei der Uebertragung anderer Affecte, selbst der Liebe, alles sündlich Menschliche hinweg denken; dann bleibt uns übrig der Begriff eines objectiven Gegensatzes, eines geistigen Zurückstoßens des Bösen. Kann man nicht umhin, da, wo von menschlichen Verhältnissen die Rede ist, das ἐν ἐχϑρᾳ ὀντες (wie es von Pilatus und Herodes heißt, Luc. 23, 12.) als etwas Gegenseitiges zu betrachten, so wird man es auch hier nicht wohl können. Es wird damit nicht geleugnet, daß dem Ap. daran liegen kann, zuweilen mehr die eine Seite hervorzuheben, das Bewußtseyn der Entfremdung von Gott, des Zwiespaltes mit Gott im Sünder, wie dies Kol. 1, 21. der Fall zu seyn scheint; indessen setzt ja auch jenes Bewußtseyn schon voraus, daß sich vermittelst des Schuldgefühls auch ein Gegensatz Gottes gegen den Menschen angekündigt hat, denn eben dieses Schuldgefühl hat doch nicht den Menschen als solchen zum Urheber, sondern Gott. Ueberdies liegt ja schon der biblischen Lehre von der ὀργη Gottes die

Idee der ἐχθρα zu Grunde, welche sich ja eben in der ὀργη in dem Schuldbewußtseyn und dem damit verbundenen Uebel manifestirt. Andererseits liegt die ἐχθρα τοῦ ἁμαρτωλου εἰς θεον schon in der Idee der Sünde als eines mehr negativen oder mehr oppositiven Gegensatzes gegen das heilige Gesetz, gegen den heiligen Willen Gottes, Röm. 6, 7. Jak. 4, 4. Theod.: οἱ ἐχθροι δη τῶν ἐντολῶν αἷς μηδε ὑπακηκοασι, γενομενοι ὡςπερ φιλοι οἱ ὑπακηκοοτες. Clem. Alex. Strom. l. III.: και μη τι καθαπερ ἐπι τοῦ θεοῦ, οὐδενι μεν ἀντικεῖσθαι λεγομεν τον θεον, οὐδε ἐχθρον εἶναι τινος. παντων γαρ κτιστης, κ. οὐδεν ἐστι τῶν ὑποσταντων ὁ μη θελει. Φαμεν δε αὐτῷ ἐχθρους εἶναι τους ἀπειθεῖς, κ. μη κατα τας ἐντολας αὐτοῦ παιρευομενους. Pel.: inimici actibus non natura, reconciliati autem quia conciliati naturaliter fueramus. — Beiläufig Mel.: estque consolatio necessaria his, qui cum sint sanctificati, tamen vident se adhuc habere reliquias peccati, et obnoxios esse terroribus et pavoribus, item immergi asperrimis calamitatibus, et luctantur cum diffidentia. — Ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ. Der Ap. stellt uns immer zwei Abschnitte im Leben des Erlösers dar. Der Heilige, der, als frei von der Sünde, auch dem Uebel nicht unterworfen war, tritt in das sündliche Geschlecht ein und trägt alle Folgen der Sünde, alles Leiden und selbst den Tod. Derselbe tritt, nachdem er siegreich durch diese ἡμεραι τῆς σαρκος (Hebr. 5, 7.) hindurchgegangen, in den Zustand der Verherrlichung ein, wo er nicht mehr wie hienieden in irgend einer Beziehung zur ἁμαρτια oder zum θανατος lebt, sondern allein in Beziehung auf Gott, Röm. 6, 10. Phil. 2, 6. ff. Dieser Zeitabschnitt beginnt mit der Auferstehung.

V. 11. Mit diesem Verse kehrt der Ap. zu V. 2. zurück. Durch das bisher Gesagte ist begründet worden, daß die Jünger Christi das Recht haben, mitten in allen Drangsalen sich zu rühmen und zu erheben, da es ihnen durch das schon bisher von Gottes Erbarmung Erfahrene unumstößlich gewiß wird, daß die ewige Herrlichkeit ihnen zugehört. —— Καυχωμενοι scil. ἐσμεν. Ἐν τῷ Θεῷ. Weil in seiner Liebe zu den Christen der Grund ihrer ganzen Herrlichkeit liegt. Calvin: nam dum gloriamur Deum esse nostrum, quidquid fingi vel optari potest bonorum consequitur et ex hoc fonte manat. Non

enim supremum tantum bonorum omnium est D., sed summam quoque et singulas partes in se continens. —— *Δι' οὗ νῦν κατελαβομεν.* Das *νῦν* steht entgegen der ewigen Herrlichkeit, deren der Christ sich mitten in Drangsalen freut, der *ἐλπις τῆς δοξης τοῦ Θεοῦ* V. 2. Das Unterpfand jener *δοξα* ist die gegenwärtige *καταλλαγη.* Die jetzt schon vollendete und vollzogene Erlösung ist das sicherste Unterpfand, daß die, welche sich dieselbe gläubig aneignen, auch der Verherrlichung theilhaftig werden.

Zweiter Theil: Die erhabenen Würkungen der Erlösung betrachtet durch Gegenüberstellung des Zustandes der Menschheit als eines Ganzen in ihrer von Adam ausgehenden Verderbniß dem Zustande der Menschheit als Ganzen in ihrer von Christo ausgehenden Verherrlichung. V. 12 — 21.

V. 12. Von V. 1. an hatte der Ap. begonnen, die Würkungen der großen Heilsanstalt Gottes zu schildern. Er unternimmt es jetzt diese Würkungen und Folgen noch anschaulicher zu machen, indem er zeigt, wie dieselben auf das ganze Menschengeschlecht sich ausdehnen und eine ganz neue Periode in demselben veranlassen. Er stellt daher einander gegenüber den gefallenen Menschen als Urheber der sündigen Menschheit und den Wiederhersteller als Urheber der wiedergeborenen und zur Kindschaft Gottes wieder angenommenen, und zeigt, welches das Verhältniß des Falles des ersten Adams zu der Wiederherstellung des zweiten Adams sei. — Der Schluß V. 21. stimmt überein mit dem Schluß der ersten Hälfte des Capitels V. 11., indem P. dasjenige in seiner Ausdehnung auf die ganze Menschheit und seinem Verhältnisse zum gefallenen Zustande zeigt, was er dort ohne diese beiden Rücksichten ausgesprochen hatte. Auch daran erkennen wir, wie dieser zweite Theil des fünften Cap. eigentlich nur Beleuchtung und großartigere Ausführung des ersten Theils ist. Also richtig Bengel: non tam digressionem facit Ap. quam regressum .... Ex iustificatione homo demum respiciens doctrinam capit de origine mali. — Chrys.: *κα-*

ϑαπερ οἱ τῶν ἰατρῶν ἀριστοι την ῥιζαν ἀει πολυπραγμονοῦσι τῶν νοσηματων, κ. ἐπ' αὐτην ἐρχονται την πηγην τοῦ κακοῦ· οὑτω κ. ὁ μακαριος Παῦλος· εἰπων γαρ ὁτι ἐδικαιωϑημεν, κ. δειξας ἀπο τοῦ πατριαρχου κ. ἀπο τοῦ πνευματος κ. ἐκ τοῦ ἀποϑανεῖν τον χριστον, οὐδε γαρ ἀν ἀπεϑανεν, εἰ μη ἐμελλε δικαιοῦν, κατασκευαζει λοιπον κ. ἑτερωϑεν τα δια τουτων ἀποδειχϑεντα, κ. ἀπο τῶν ἐναντιων συνιστας το προκειμενον, τουτεστιν ἀπο τοῦ ϑανατου κ. τῆς ἁμαρτιας. Calv. sehr treffend: Non possumus clarius perspicere quid habeamus in Christo, quam ubi nobis demonstratum fuerit quid perdiderimus in Adamo. —— *Δια τοῦτο* d. i. proinde. „Aus dem bisher Gesagten geht hervor." Eben so dient auch לָכֵן zu Folgerungen. —— *Ὥσπερ*. Diese Partikel verursacht besondere Schwierigkeit, da man in Verlegenheit ist, ob der Nachsatz überhaupt ausgedrückt sei, und wo er zu suchen sei, wenn er da ist. Die Meisten machen von V. 13. bis V. 18. eine Parenthese und glauben, daß dort der Satz fortgesetzt werde. So Luth., Mel., Grotius, Bengel u. v. A. Allein eine so ausgedehnte Parenthese ist höchst unwahrscheinlich, deß zu geschweigen, daß *ἀρα οὖν* V. 18. sich gar zu deutlich als Schlußfolge aus dem eben Vorhergegangenen ergiebt, nicht aber als Wiederaufnahme eines Satzes, an den man bei V. 18. gar nicht mehr denkt. Andere, wie Coccejus, Elsner, Koppe, Rosenm., Stolz ergänzen hinter dem *δια τοῦτο*, aus dem Vorhergegangenen *ἐλαβομεν την καταλλαγην* und bilden den Nachsatz durch die Worte von *ὡσπερ* an. So Elsner: itaque reconciliationem accepimus, quemadmodum per unum hominem peccatum in mundum introiit. Allein man sieht gar nicht ein, warum gleich am Anfange des Satzes der Ap. so viele zum Verständnisse so wichtige Worte hinweggelassen haben sollte; auch würde, selbst wenn wir diese Worte ergänzten, doch kein vollkommener Vergleich entstehen, indem gerade nur durch die Gegenüberstellung der einzelnen Punkte in dem Erlösungswerke und dem Sündenfalle eine Parallele sichtbar gemacht werden kann. Noch andere suchen durch eine Inversion zu helfen. Sie nehmen an, daß V. 12. statt *και οὑτως* eigentlich *οὑτως και* stehen solle. So Clericus, Wolf u. A. Diese Versetzung ist ganz ungewöhnlich; auch geht dabei, worauf es doch P. eigentlich ab-

absieht, die Vergleichung Adams und Christi verloren. Natürlicher ist die Construction Erasm. und Beza's, welche das καὶ vor διὰ τῆς ἁμαρτ. als Partikel des Nachsatzes ansehn; allein auch hiergegen ist einzuwenden, daß es allzu klar ist, daß P. eigentlich eine Gegenüberstellung Adams und Christi beabsichtigt, und bei diesen Constructionen das δι' ἑνὸς ἀνθρώπου, welches nach dem Zusammenhange dieses ganzen letzten Theils des Capitels bedeutungsvoll erscheinen muß, seine Bed. verliert. — Da nun alle diese Herstellungen des Nachsatzes nicht annehmbar sind, so werden wir uns entschließen müssen, eine Epanorthosis anzunehmen, oder ein Anantapodoton. Das erstere nimmt der scharfsinnige Calvin an. Wir können uns nämlich denken, daß der Ap. bis V. 15. im Bewußtseyn seiner Protasis geschrieben hatte, jetzt aber, da er durch den Zusatz ὅς ἐστι τύπος τ. μ. noch einmal daran erinnert wird, daß er Adam und Christus gleichstellen will, scheint seinem feurigen Geiste noch zu wenig, bloß die Gleichheit zwischen beiden aufzuweisen und er wendet plötzlich den Satz. Diese Annahme hat viel für sich, doch noch mehr scheint sich die Annahme eines Anantapodoton zu empfehlen. Es fragt sich dann nur, wo der Ap. aufgehört habe, den Vordersatz in Gedanken zu behalten. Schon Orig. nimmt ein Anantapodoton an, sucht aber nicht den Grund davon in einer Vernachlässigung der Rede des Ap., sondern in der Absicht, nicht durch Hinzufügung des Gegensatzes von Christo die Christen im Eifer der Heiligung zu schwächen!! Erasm. in der Paraphrase, Castalio und v. A. ergänzen den Nachsatz gleich am Ende des 12ten Verses. Erasm. so: ita per unum Christum, in quo renascimur omnes per fidem, innocentia inducta est. Wahrscheinlicher indeß ist es, daß der Ap. erst bei ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος den Vordersatz aus den Gedanken ließ. Der Zwischensatz V. 13 und 14. konnte ihn vergessen lassen, daß er mit ὥσπερ seinen Vergleich angefangen, daß er aber einen anstellen wollte, war ihm in Gedanken; nach seiner Lebendigkeit spricht er ihn nun am Ende des Zwischensatzes sogleich völlig aus, und zwar schließt er ihn statt durch καὶ οὗτος nach hebraisirender Construction durch das Relativ ὅς an. Es ist demnach die Apodosis dem Sinne nach in diesem kleinen Nebensatze enthalten. Dies ist die wahrscheinlichste Ansicht von der schwierigen Con-

struction; und zwar ist diese Construction auch noch der übrigens sich empfehlenden Annahme einer Epanorthosis vorzuziehen. Gehen wir nunmehr über zur Erwägung der einzelnen Worte. Der Gegenstand des Ap. ist der Eintritt und die Verbreitung der Sünde in der Welt: εἰσῆλθε und διῆλθε. Da mithin der stillschweigende Gegensatz zu einem Zustande ohne Sünde statt findet, wird nun nicht weiter distinguirt und gefragt werden können, ob die ἁμαρτια das pecc. habituale oder actuale sei, ob die sündlichen Neigungen oder ihre Erscheinung; es ist eben das ganze Gebiet der Sünde gemeint. Zugleich mit der Sünde und abhängig davon erschien der θανατος. Vgl. Sir 25, 32.: ἀπο γυναικος ἀρχη ἁμαρτιας, και δι' αὐτην ἀποθνησκομεν παντες. Man verstand unter θανατος, entweder wie Pel. bloß das geistige Elend, oder bloß den leiblichen Tod wie die meisten Ausleger. Beides ist zu eng, wie sich deutlich zeigt, wenn wir den Gegensatz von θανατος und ἀποθνησκειν in V. 15., 17, 21. erwägen (die weitere Bed. vertheidigt Töllner, Theol. Unters. B. 1. St. 2.). V. 15. steht gegenüber ἡ χαρις τ. θεοῦ κ. ἡ δωρεα ἐν χαριτι, V. 17. u. 21. ἡ χαρις und ἡ ζωη αἰωνιος. Bleiben wir nur bei ζωη αἰωνιος stehn, so liegt schon darin mehr als bloß die Fortdauer nach dem Tode, andererseits aber allerdings auch diese selbst. Die Wörter ζωη und θανατος so wie die verwandten Zeitwörter lassen sich, obgleich sie in sehr verschiedenen Wendungen vorkommen, am treffendsten erklären, wenn wir annehmen, daß ihnen folgende Betrachtungsweise zu Grunde liegt. Gott ist die ζωη αἰωνιος 1 Joh. 5, 20. oder das φῶς 1 Joh. 1, 5, Jak. 1, 17. Wahres Leben haben die nach Gottes Ebenbilde geschaffenen Wesen nur in der Gemeinschaft mit ihm. Wo sein Leben nicht ist, ist θανατος. Mithin fällt in dem Begriffe ζωη Heiligkeit und Seligkeit, in dem von θανατος Unheiligkeit und Unseligkeit zusammen. Nun äußert sich die ζωη und der θανατος theils in verschiedenen Graden, theils nach verschiedenen Seiten hin, mithin erhalten die Worte verschiedene Beziehungen. Der höchste Grad der ζωη ist das Leben der Erlöseten mit dem Erlöser in der verherrlichten βασιλεια τῶν οὐρανῶν. Nach dieser Seite hin betrachtet bezeichnet ζωη die Fortdauer nach dem Tode, die Gemeinschaft mit Gott und die Seligkeit, indem eins mit dem andern gesetzt ist. Der höchste Grad des Lebens außer Gott, des

θανατος ist das ewige Ausgeschlossenseyn aus der Gemeinschaft der Mitglieder der βασίλεια τοῦ θεοῦ. Nach dieser Seite hin betrachtet, umfaßt θανατος den leiblichen Tod, das Leben im Schattenreiche, das volle Schuldgefühl und die Unseligkeit, indem auch hier eins mit dem andern gesetzt ist. Wir werden weiterhin diese Erklärung der beiden Worte genauer begründen. Wenn nun der Ap. beim Gebrauch derselben an andern Stellen nur die eine oder andere Beziehung hervorhebt, so werden wir erwarten dürfen, daß hier, wo es darauf ankommt, das Reich der Sünde und das des Lichts, dem ganzen Umfange nach, in seinem Gegensatze zu schildern, auch ζωη und θανατος im ganzen Umfange ihrer Bed. zu nehmen seien. Wo die Sünde nicht ist, da ist die ζωη im vollen Umfange. Wo die Sünde ist, da erscheint der θανατος nach allen seinen mannichfachen Modificationen und nach dem Verlaufe, den er nimmt. Auch die mos. Stelle 1 Mos. 2, 17. wird von Rabbinen auf den Tod im weitern Sinne des Worts bezogen. Sepher Ikkarim, B. 4. C. 41.: „Es steht doppelt מות; um מִיתַת הַנֶּפֶשׁ וּמִיתַת הַגּוּף anzuzeigen." — Es bleibt nun noch das ἐφ᾽ ᾧ παντες ἥμαρτον zu erläutern, wodurch dann auch mit ins Licht gesetzt wird, auf welche Weise das διελθεῖν („durchdringen" übersetzt es gut Luther, weniger gut de Wette „übergehn") statt gefunden habe. Aus Gründen, die wir sofort angeben werden, nehmen wir ἐφ᾽ ᾧ in der Bed. des hebr. בַּאֲשֶׁר „insofern als, deshalb weil." Das Sündigseyn der Menschen giebt also der Ap. als Grund an, warum auch der θανατος sich bei ihnen offenbarte. Hierin liegt also der Gedanke, daß ἁμαρτια und θανατος Correlata sind, in einem nothwendigen ursachlichen Verhältnisse stehen, so daß das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann. Vermöge der Gegenseitigkeit von Uebel und Sünde mußte also, da das Sündigseyn bei allen Menschen eintrat, auch das Uebel mit eintreten. Was nun das ἁμαρτανειν hier betrifft, so kann dieses mehr den Anfang des Sündigens bezeichnen, also das Sündigwerden oder Schuldigwerden, in welchem Sinne es in der LXX. dem hebr. אָשַׁם entspricht, oder es kann mehr den Verlauf des Sündigens bezeichnen. Das letztere nehmen die meisten Ausleger an, weil sie meinen, daß die Gerechtigkeit Gottes mehr gerechtfertigt werde, wenn der θανατος nur die Folge und Strafe der Sünden des

Einzelnen ist. Daher Theod.: *οὐ γαρ δια την τοῦ προπατορος ἁμαρτιαν, ἀλλα δια την οἰκεῖαν ἑκαστος δεχεται τοῦ θανατου τον ὁρον.* Ob man in dogmatischer Hinsicht würklich hiedurch etwas gewonnen habe, da man ja doch zugiebt, daß der Mensch ohne Christus nicht Kraft habe, die angeborne Neigung zum Sündigen zu überwinden, lassen wir dahin gestellt seyn, und machen nur darauf aufmerksam, daß bei Vergleichung von V. 18. u. 19. doch wohl eher die erste Auffassung sich rechtfertigen möchte. In diesen Stellen nämlich wird, ganz abgesehen davon, was der Einzelne beitrage oder nicht, die Sündigkeit Aller in unmittelbarer, ursachlicher Verbindung mit der Sündigkeit des ersten Menschen dargestellt. Beurtheilen wir nun nach diesen Stellen die unsrige, so möchte sich fragen, ob nicht in den Gedankengang des Ap. aus dogmatischem Interesse etwas Fremdartiges hineingetragen werde, wenn man meint, daß durch das *ἥμαρτον* das Selbstbestimmende des Menschen hervorgehoben werde. Uebereinstimmender mit dem Ideenkreise, den hier P. entwickelt, möchte die Auffassung der Reformatoren seyn, welche modificirt auch Usteri aufstellt, Entw. d. P. Lehrb. S. 18.: „Ein anderer Zusammenhang, als der der Identität der menschlichen Natur und also auch der Uebertragung ihrer Sündhaftigkeit auf alle Nachkommen, ist nirgends angedeutet. Denn auch der Satz (V. 19.), *δια τῆς παρακοῆς τ. ἑνος ἀνθρώπου κατεσταθησαν οἱ πολλοι,* besagt weiter nichts, als daß schon in der Sündhaftigkeit Adams, die sich in der Uebertretung eines positiven Gebotes zuerst als würkliche, bewußte Sünde kund gab, die Sündhaftigkeit der ganzen menschlichen Natur zum Vorschein gekommen, daß in der Sünde des Anfängers des menschlichen Geschlechts die Sündhaftigkeit des ganzen Geschlechtes schon mit gesetzt, durch sie vermittelt und bedingt sei." Aug. de verbis Dom. sermo 14.: quod in Adam fuit culpae non naturae, nobis propagatis iam factum est naturae. —

Nachdem wir so den Inhalt des V. gefunden, fügen wir noch einige Erörterungen über Einzelnes hinzu. Zunächst über den Begriff des *θανατος*. Da das A. T. im Ganzen die neutestamentlichen Wahrheiten dem Keime nach enthält, so darf es nicht auffallen, wenn auch die dem N. T. eigenthümlichen Wortbedeu-

tungen sich schon dem Keime nach im A. T. und in den Apokryphen finden. חיים bezeichnet im A. T. den Complexus des Guten, und מות des Uebels. So schon in jenem Ausspruch 5 M. 30, 15. ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע, welche Phrase wiederkehrt Jer. 21, 8. Sir. 15, 17. u. a. O. Dieses Leben findet der Mensch in der Befolgung der göttlichen Gebote, also in der Heiligkeit, Sprüchw. 11, 19. צדקה לחיים מרדף רעה למותו, Weish. 15, 3. *το γαρ ἐπιστασθαι σε ὁλοκληρος δικαιοσυνη, και εἰδεναι το κρατος σου ῥιζα ἀθανασιας.* Vgl. Sprüchw. 4, 13. 6, 23. 10, 17. 12, 28. Baruch 4, 1. Das wahre Leben ist daher eigentlich bei Gott (Ps. 36, 10.), mithin in dem Leben der Frommen jenseits, so schon Ps. 16, 11., Weish. 5, 16. *δικαιοι εἰς τον αἰῶνα ζῶσι και ἐν κυριῳ ὁ μισθος αὐτῶν.* Die Seligkeit der Frommen nach diesem Leben heißt geradezu חיי עולם Dan. 12, 2. Zu vergleichen ist der Sprachgebr. von אור und חשך, welches, wie die Wörterbücher zeigen, ebenfalls Glück und Unglück, Wohl und Uebel bezeichnet. Besonders lehrreich für das, was wir hier zeigen wollen, ist die schöne Stelle Ps. 36, 10. „in deinem Licht sehen wir Licht — bei dir ist der Quell des Lebens." Demselben Sprachgebr. begegnen wir dann auch bei Philo, bei welchem er sich mit platonischen Ideen vermischte. De post. Caini: *τους μεν οὑτως (ἀσεβῶς) ἀποθανοντας ἡ ἀθανατος ἐκδεξεται ζωη, τους δε ἐκεινους ὁ ἀϊδιος θανατος.* Ueberhaupt war jener Sprachgebr., Heil und namentlich Seelenheil Leben, Unseligkeit und namentlich die aus dem Bösen entstehende Tod zu nennen, zugleich mit jener tieferen Betrachtungsweise, nach welcher Tugend und Heil würklich als Offenbarung des Lebens in Gott angesehen wird, aus dem Orient zu mehreren griechischen Weisen übergegangen, namentlich zu Pythagoras, Plato, Heraklit, welche von einem *θανατος* der *ψυχη* in diesem Leben und einer *ἀναβιωσις* im andern sprechen, s. Plato, Gorgias, ed. Heind. S. 156., die Anm. Desgl. Phädo, ed. Wyttenb. p. 142. 165. Auch die Rabbinen behielten den Sprachgebr. Im Talmud, Tr. Berachoth, c. 3. wird das חיים Pred. 9, 5. durch צדיקים und das מתים durch רשעים erklärt. In עיר גבורים, S. 20. col. 3. heißt es: רשע נחשב כמת וצדיק כאשר עושה תשובה נעשה חי. In dem Werk ראשית חכמה sagt der Vf. Elias de Vidas: „der welcher sich bekehrt, weint und spricht zu seiner Seele איך המיתותיך, denn

er hat sie vom Ort des Lebens zum Ort des Todes gebracht. Sein Leben lang betrübt er sich עַל שׁוֹמְרִים נַפְשׁוֹ." — Wir kommen nun zum N. T. Im N. T. wird von fast allen Schriftstellern ζῇν und ἀποθνησκειν, ζωη und θανατος, ζῶν und νεκρος in der emphat. metaph. Bed. des Lebens in Gott und des Lebens außer Gott gebraucht, am meisten freilich von Joh. und Paulus. Mtth. 8, 22. Luc. 10, 28. Luc. 15, 32. Joh. 5, 24. u. v. A., 1 Joh. 3, 14. 2 Kor. 2, 16. Röm. 6, 21. 7, 5, 24. 8, 2, 6. 1 Tim. 5, 6. Röm. 7, 9. 8, 13. Eph. 5, 14. Jac. 1, 15. 2, 17, 20. u. a. m. Nun wird Christus als derjenige dargestellt, welcher erst die wahre ζωη ans Licht gebracht hat; da nun die Gemeinschaft mit ihm sich erst jenseits recht entwickeln, mithin auch alsdann erst die ζωη im vollen Sinne eintreten wird, so wird auch das jenseitige Leben emphatisch ἡ ζωη genannt (z. B. oben V. 10. u. unten 18. Joh. 5. 29. u. A.) und insbesondere ἡ ζωη αἰωνιος. Da, nach dieser Vorstellung, das Leben des Gläubigen in Gott jenseits und das diesseits nicht specifisch verschieden ist, sondern eine fortlaufende Reihe bildet, so wird auch oftmals unter ζωη (so unten V. 18.) und unter ζωη αἰωνιος (so Joh. 5, 24. wozu vgl. den Comm.) beides zusammengefaßt. Was nun auf der andern Seite θανατος betrifft, so würde es im Gegensatz zur ζωη als ζωη αἰωνιος, wenn wir der bisher entwickelten Analogie folgen, das jenseitige ungöttliche und elende Leben bezeichnen. Nun wurde von den Aposteln der jenseitige Zustand immer mit einem bestimmten örtlichen Substrat gedacht, die ζωη im οὐρανος oder in der ἀνω Ἱερουσαλημ. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß die Apostel, worauf in der neuern Zeit wieder Dr. Bretschneider besonders aufmerksam gemacht, sich als den Ort, wohin alle, welche nicht durch die Gemeinschaft mit Christo das Leben erhalten, übergehen, den alttestamentlichen Scheol dachten. Auf jeden Fall aber tritt, wenn sie von der Sache reden, die Beziehung aufs Oertliche ganz zurück und die auf den Zustand ist es, welche hervortritt. Dieser Zustand ist ein Zustand der Unseligkeit, aber mehr negative durch Entbehrung. Offb. 20, 6; 11 — 14. 21, 8. ist nun auch noch von einem θανατος δευτερος die Rede; dieses scheint die eigentlich positive Unseligkeit zu bezeichnen, welche nach der Periode des Scheollebens eintritt. — Was das και οὑτως betrifft, so kann es zwiefach aufgefaßt werden.

Das οὕτως kann gleich ὡσαύτως seyn, und dann kann die Aehnlichkeit des zweiten Versgliedes mit dem ersten darin bestehen, daß der erste Mensch, wie der Grund des Daseyns von Sünde und Tod, so auch von Verbreitung derselben sei — so Seb. Schmidt; oder es könnte die Vergleichung darin liegen, daß, wie bei dem ersten Menschen die Sünde Bedingung des Uebels war, so auch bei allen folgenden, dann wäre zu übersetzen: „und auf eben diese Weise ging auch zu allen der Tod über, da ja alle Sünder sind." Doch ist es weit mehr dem Sprachgebrauch angemessen, οὕτως, zumal mit vorangehendem καὶ, als part. consecutionis zu nehmen. So Erasm.: atque ita factum est. Es bezieht sich dann dieses οὕτως auf den innerlichen Zusammenhang aller Einzelnen mit dem Haupte der Gattung, durch welchen in allen Theilen des Geschlechts jene innerlich sich als Böses, äußerlich als Uebel manifestirende Disharmonie gesetzt ist. Dieses wird auch recht treffend durch das διῆλθεν ausgedrückt. Der Sinn ist also: „Insofern in Jenem Ersten Sünde und Uebel hervortrat, ging es auch auf alle Theile des Geschlechts über." — Ἐφ' ᾧ. Die alte latein. Uebersetzung giebt dieses durch in quo. Auf diese Uebersetzung insbesondere gründete Augustinus seine Imputationslehre. Daher blieben bei dieser Uebersetzung die meisten kathol. Ausleger, auch unter den evangelischen: Beza, Calixt, Erasmus, Schmidt, Calov, Quenst., Raphelius u. A. Aug. Op. imp. c. Iul. Pel. l. V. c. 12.: fuerunt enim omnes ratione seminis in lumbis Adam, quando damnatus est, et ideo sine illis damnatus non est; quemadmodum fuerunt Israëlitae in lumbis Abrahae, quando decimatus est. Ep. ad Hebr. 7. und Aug. de pecc. mer. et rem. l. III. c. 7.: in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura, illâ insitâ vi qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt. Eben so Orig. und Ambros. Aug. ging von der realistischen Betrachtungsweise aus, daß Gott eben nur einmal geschaffen, mithin in jedem ersten Individuum das Geschlecht gesetzt habe, so daß alles fernere Entstehen nichts anders als das Erscheinen und sich Entfalten des schon Vorhandenen sei. Insofern nun am Anfange jener Eine Einzelwesen und Gattung zugleich gewesen, sei eben auch in ihm die Gattung gefallen. Scharfsinnige Entwickelungen dieser Ansicht und philosophische Anwendung der aristotelischen Lehre

von den universalibus in re auf dieses Dogma von der Imputation geben die Scholastiker, z. B. Anselmus und Odoardus in de peccato originali. — Gegen diese Erklärung des ἐφ' ᾧ sprechen aber bedeutende Gründe: 1) das Subject ἄνθρωπος steht allzuweit entfernt. Schon Aug. contra duas epp. Pell. l. IV. c. 4. bemerkt, daß man geneigt seyn könne, das Relativ eher auf das vorhergegangene θανατος zu beziehen; dann aber werde der Sinn nicht klar. 2) Hat ἐπι mit dem Dativ nicht die Bedeutung des deutschen in mit dem Dativ, sondern unsers auf mit dem Dativ oder bei. Daher auch in der von Orig. und Aug. als Parallele angeführten Stelle Hebr. 7, 10. nicht ἐπ' ὀσφυϊ, sondern ἐν ὀσφυϊ steht. — Eine andere Bedeutung des ἐπι giebt Grotius, der es in der Bedeutung „durch, auf Veranlassung" nimmt. Diese ist sprachgemäß, so Luc. 5, 5. 9, 48., allein wegen der falschen Beziehung des Relativs nicht anzunehmen, auch gründet sie sich bei Grot. auf seine eigenthümliche Erklärung des ἥμαρτον, welche s. unten. Coccejus will es in der Bedeutung „mit, zugleich mit" auffassen und führt die Beispiele an: ἐπ' ἐμοι μειρακιῳ τοῦτο γεγονεν, ἐτελευτησεν ἐπι δυσι παισιν, allein da ist es reine Zeitpartikel, als welche es in dem paulinischen Satze nicht kann gebraucht seyn. Mehr rechtfertigen ließe sich die Erklärung „nach, post, nach dem Vorgange Adams." S. Matthiä, Gr. Sprachl. S. 860. So Oekum. Dann würde der Satz entweder die pelag. Ansicht von der Sünde liefern, daß sie nur Nachahmung der Sünde Adams ist (man ahmt aber nur nach, wenn man schon gleiche Neigung hat), oder müßig und nichtssagend seyn. — Aus diesen Gründen haben wir oben ἐφ' ᾧ in der Bedeutung בַּאֲשֶׁר genommen, wie schon der Syr., Theod., Erasm. Batabl., Luther, Calv. u. v. A. Diese Bedeutung hat ἐφ' ᾧ 2 Kor. 5, 4. Phil. 3, 12. und selbst ἐν ᾧ kommt in diesem Sinne vermuthlich vor Röm. 8, 3. Hbr. 2, 18. — Von ἥμαρτον giebt es ebenfalls noch eine Auffassung, die wir vorher unberührt ließen. Chrys., Theoph., Grotius nehmen es metonymisch für „Sündenstrafe dulden, als Sünder behandelt werden." Chrys.: πεσοντος ἐκεινου, κ. οἱ μη φαγοντες ἀπο τοῦ ξυλου γεγονασιν ἐξ ἐκεινου θνητοι, ὡς ἂν και αὐτοι πταισαντες, διοτι ἐκεῖνος ἐπταισεν. Allerdings könnte man berechtigt seyn, in manchem Zusammenhange ἁμαρτανειν so zu übersetzen, allein hier steht schon dies entgegen, daß ἁμαρτιά in einem andern Sinne

voranging, und dieses ἥμαρτον sich auf jenes bezieht. — Zum Schlusse kann noch dieses nicht unberührt bleiben, daß der Apostel, wenn er hier lehrt, daß alles Uebel in der Sünde und alle Sünde in der des Urhebers des Menschengeschlechts begründet sei, nicht eben eine ganz neue Lehre vorträgt. Sie war der Sache nach in 1 M. 3. enthalten, und wurde auch in den Apokryphen ausgesprochen, Weish. 2, 22. 24. Sir. 25, 24 (32.). Auch hat sie sich in der exegetischen Tradition der Rabbinen fortgepflanzt. Es finden sich bei denselben z. B. folgende Aussprüche. Der Targum vom Pred. Salom. 7, 30. zu der Stelle: „Gott schuf den Menschen einfach," hat: חִוְיָא וְחַוָּה אִנּוּן אַטְעִיוּ־־וּגְרַמוּ לְאִסְתַּקָּפָא עֲלוֹהִי יוֹם מוֹתָא וּלְכָל דָיְרֵי אַרְעָא „Allein die Schlange und das Weib verführten ihn und bewürkten, daß ihm und allen Erdbewohnern der Tod zugezogen wurde." Und der Targum von Ruth 4, 22., indem er erzählt, Davids Vater habe auch נָחָשׁ geheißen, setzt er hinzu: בְּהוּא עַל־לְחַוָּה חִוְיָא דִיהַב עֵיטָא יי קֳדָם דְאִדְּכַר עַל סַגִּיאִין יוֹמִין חֲיָה דָיְרֵי אַרְעָא כָל מוֹתָא אִתְחַיָּבוּ עֵיטָא „Isai lebte viele Tage, bis daß vor Gott des Raths gedacht wurde, den die Schlange der Eva gab. — Wegen dieses Rathes werden alle Menschen der Erde des Todes schuldig." Ferner gehört hierher von den Rabbinen R. Shemtob (st. 1293.) im Buch Sepher Haemunoth: „In den mystischen Commentaren sagen unsere Lehrer: wenn Adam und Eva nicht gesündiget hätten הָיוּ תוֹלְדוֹתֵיהֶם לֹא בְאֶמְצָעוּת יֵצֶר הָרַע וְהָיָה חִבּוּרָן בְּתַכְלִית הַנָאוֹת כְּדִמְיוֹן חִבּוּר הַצּוּרוֹת הָעֶלְיוֹנוֹת וְהַקְּלָלוֹת יוֹכִיחוּ וְהָיוּ חַיִּים וְקַיָּמִים בְּעוֹלָם so wären ihre Nachkommen nicht mit der Neigung zum Bösen behaftet worden, und ihre Form wäre vollkommen wie der Engel Form geblieben, wie die Verwünschungen zeigen, und sie wären lebendig und unverändert ewig in der Welt gewesen." Bereschith Rabba (myst. Commentar zur Genesis aus den ersten Zeiten des Mittelalters), Par. 12, 14.: „Obwohl alles vollkommen geschaffen war כֵּיוָן שֶׁחָטָא אָדָם הָרִאשׁוֹן נִתְקַלְקְלוּ וְעוֹד אֵינָן חוֹזְרִין לְתִקּוּן עַד שֶׁיָּבֹא בֶּן פֶּרֶץ so wie der erste Mensch sündigte wurde alles verkehrt und kehrt nicht wieder in die Ordnung, als bis der Messias kommt." R. Mosche v. Trana (im 15ten Jahrh.), Beth Elohim f. 105. c. 1.: „Mit derselben Sünde, mit welcher Adam sündigte, sündigte die ganze Welt, denn er war die ganze Welt." R. Jacob, Neve Schalom Tract. 9, c. 5. fol. 160, 2.: כְּמוֹ שֶׁאָדָם הָרִאשׁוֹן הָיָה אֶחָד בְּחֵטְא כֵּן הַמָּשִׁיחַ יִהְיֶה אַחֲרוֹן „Wie der erste Mensch der Eine in der Sünde war, so wird der Messias der Eine seyn

zur Tilgung der Sünde." R. Mayer Ben Sabbai in Avodath Hakkodesch, f. 52. sagt: „Adam öffnete durch seinen Fall eine Quelle der Unreinigkeit, so daß Unreinigkeit und Gift sich in der ganzen Welt ausbreitete." S. über die Rabbinen Snabelii Amoenitates Typicae et Emblematicae, die erste Abhandlung, Sammeri Theologia Soharica, p. 23 u. 24., Schöttg. zu dieser Stelle, Wetst. zu Cap. 5, 14. Dagegen fehlte es freilich nicht an gelehrten Juden, welche vielmehr behaupteten, der Tod Adams nicht nur, sondern auch sein Sündenfall, sei mit seiner ganzen Naturanlage verbunden gewesen, und jedem einzelnen Menschen schaffe Gott sein Böses an. (S. Vitringa, Observ. Sacrae, l. III, c. 8, 9. Süßkind im Magazin für Dogm. und Moral, St. 13. Bartolocci, Bibl. magna Rabbinica, V. II. p. 47 sqq. Besonders grell in der St. Bereschith Rabba, Par. 28. S. 30. col. 3. wo Gott sagt: „Es ist mir bange, daß ich den Jezer Hara (die Neigung zum Bösen) in ihnen geschaffen habe; hätte ich es nicht, so hätten sie sich nicht gegen mich empört.") Auf die Ansichten dieser jüdischen Gelehrten berufen sich nun insbesondere Vitringa und Süßkind, um zu zeigen, daß Paulus seine Lehre nicht aus dem Inbegriffe jüdischer Theologen hergenommen habe. Indeß ist zu bemerken, daß die Rabbinen, welche behaupteten, Gott schaffe erst in jedem einzelnen Menschen das Böse, deswegen nicht das Böse außer allem Zusammenhange mit Adam denken, sondern nur als Creatianer sich ausdrücken. Auf ähnliche unklare Weise spricht sich Calvin in s. Institt. über diesen Gegenstand aus, indem er neben dem Creatianismus doch auch einen Zusammenhang unserer Sündhaftigkeit mit der Adams erweisen will. Die Meinung hingegen, daß auch der erste Mensch mit dem יֵצֶר הָרַע (der Erbsünde) geschaffen sei, findet sich nicht bei orthodoxen Juden, sondern nur bei emanatistischen Kabbalisten, welche das Böse als Negation ansehen, oder bei platonischgesinnten Juden, welche es bloß in die Materie setzten und daher ebenfalls nur als Negation betrachten konnten, wie Moses Maimon, R. Jehuda Levita u. A. Vgl. die gelehrte Abhandl. von Ammon, Nova Opusc., de vestigiis theol. Iud. in ep. ad Rom., woselbst noch andere Belege gegeben werden.

V. 13. Es folgt V. 13. und 14. ein erläuternder Zwischensatz, den man sich als Parenthese denken kann. Das *γαρ* zeigt an, daß P. etwas, das im Vorhergehenden ausgesprochen worden,

rechtfertigen wolle. Dies wäre der letzte Satz, daß vermöge des ursachlichen Zusammenhangs von θανατος und ἁμαρτια (von dem θάνατος wird eine einzelne Seite herausgehoben — der Uebergang in das Schattenreich durch den leiblichen Tod) beim ersten Menschen, derselbe auf alle überging. Was sagt der Apostel zur Rechtfertigung desselben? Er spricht von einem zwiefachen ἁμαρτανειν, dem einen ἐπι τῷ ὁμοιωματι τῆς παραβ. Ἀδαμ, und einem solchen, was μη ὀντος νομου geschieht, das erstere ist also das, was gegen ein bestimmtes Gebot geschieht. Von diesem letzteren sagt er, daß es in einem gewissen Sinne des Worts nicht zurechenbar sei. Dennoch hat über diese Menschen der θανατος die Herrschaft ausgeübt. Ziehen wir nun aus diesen Vordersätzen den Schluß, so kann sich kaum ein anderer als der ergeben, daß der θανατος natürliche Folge der mittelbar von dem Urheber des Geschlechts auf die Einzelnen übergegangenen Sündhaftigkeit sei. (Gerade so auch V. 17.) Dieser Schluß dient alsdann allerdings zur Bestätigung des vorher Gesagten. **Es wird dadurch erwiesen, daß der allgemeine Grund des θανατος und der ἁμαρτια in dem Urheber des Geschlechts liegt, und dies zu zeigen ist hier Hauptabsicht des Apostels, da er eben so antistrophisch zeigen will, wie der allgemeine Grund von der ζωη und δικαιωσις in Christo liegt. Usteri, a. a. O. S. 26.:** „Die Sünde wird nicht angerechnet, so lange der Mensch kein Gesetz hat; d. h. der Mensch wird sich der übeln Folgen seiner Sünde nicht als Strafe bewußt, so lange er die Sünde nicht als solche anerkennt; sondern er ist ein τεκνον ὀργῆς; das Naturgesetz Gottes über den Zusammenhang von Sünde und Uebel vollzieht sich an ihm von selbst, wie es denn heißt: ὁσοι ἀνομως ἡμαρτον, ἀνομως και ἀπολοῦνται. Nicht etwa, daß dieser Zustand besser sei, als der entgegengesetzte (ὁσοι ἐν νομῳ ἡμαρτον, δια νομου κριθησονται), sondern auf der einen Seite beruht er ja (wenn wir den Zustand der Kindheit ausnehmen), gerade auf einer gänzlichen πωρωσις, Verstockung, auf der andern Seite ist dies die eigentliche βασιλεια τ. θανατου (Röm. 5, 14.), wo die Summe alles Uebels sich festgesetzt hat und eine unumschränkte Herrschaft ausübt. Dies Nicht-Anrechnen aber hebt keineswegs die Schuld auf; denn Paulus hat dies ausdrücklich bevorwortet, daß die Men-

schen ἀναπολόγητοι seien; aber in dem habituell gewordenen Zustande der Sündhaftigkeit trifft die Schuld nicht so fast den Einzelnen, als vielmehr das geschichtliche Ganze." — Man könnte nun noch, wenn nicht über die bewiesene Sache, doch über die Art der Beweisführung mit dem Apostel rechten, daß er nämlich dabei so ohne Weiteres den Satz als zugegeben voraus setzt, daß ohne positives Gebot kein ἐλλογεῖσθαι statt finde, da er doch Cap. 2. gezeigt hat, daß die Heiden nach dem νομος γραπτος ἐν τ. καρδιᾳ gerichtet werden. Indeß läßt sich auf der andern Seite nicht läugnen, daß in dem Maaße, als dieser innere νομος verblichen ist, die specielle Zurechnungsfähigkeit des Menschen (vorausgesetzt, daß er nicht selbst jene Stumpfheit des sittlichen Gefühls verschuldet hat) abnimmt, und was sollte man sich denn auch unter der ἀνοχη Cap. 3, 26., mit welcher Gott die καιροι τῆς ἀγνοιας übersehen hat, denken, wenn es nicht eben ein Zurücktreten der speciellen Zurechnungsfähigkeit voraussetzte? Ganz analog ist Christi Ausspruch Joh. 15, 22.: εἰ μη ἦλθον κ. ἐλαλησα αὐτοῖς, ἁμαρτιαν οὐκ εἶχον. Wenn gleich daher gesagt werden kann, daß der Mensch, der Idee nach, oder als Wesen der intelligiblen Welt, nur an dem vollen Gesetze gemessen, und damit als absolut schuldig verurtheilt werden könne und müsse, so würde man ihn eben doch, seiner geschichtlichen Existenz nach, als Wesen der Erscheinungswelt, in beschränktem Maaße für zurechnungsfähig halten können (Mtth. 11, 21.). Somit ließe sich also allerdings dem Ausspruche des Apostels eine befriedigende Seite abgewinnen. Dieselbe Auffassung des Satzes vertheidigt Schott, Opusc. T. I. mit dogmatischer Unbefangenheit. — Indessen wäre es die Frage, ob sich nicht vielleicht mehr als die angegebene eine andere Auslegung empföhle, welche wenigstens nicht in Bezug auf den eben behandelten Ausspruch des Apostels in Schwierigkeiten geräth. Man könnte sagen, der Ap. habe eigentlich V. 20. hier anticipirt. Er habe sich einen Gegner gedacht, der ihm den Einwurf machte, ob wohl auch alle Menschen als Sünder betrachtet werden könnten, da ja doch Sünde nur bei einem bestimmten Gesetz zu denken, mithin bei denen vor Mose nicht zuzugeben sei. Dagegen habe nun der Ap. gezeigt, daß doch über diese Menschen der θανατος herrschte, daß also auch insofern Sünde bei ihnen angenommen werden müsse, wenn dieselbe auch nur im Gegensatze gegen ein inneres Gesetz ent-

standen sei. Das äußere Gesetz sei daneben nur zur ἐπιγνωσις τ. ἁμ. gegeben worden. So erklärt unter den Alten schon Photius bei Oekum., so auch Einige, welche Chrys. erwähnt und bestreitet, Schöttgen, Koppe. Photius sagt: εἰπων, ἐφ' ᾡ παντες ἡμαρτον, ἱνα μη τις εἰπῃ· κ. πῶς ἦν ἁμαρτεῖν νομου μη ὀντος; αὐτος γαρ συ ἀνωτερω ἐφης, ὁτι οὐ οὐκ ἐστι νομος, οὐδε παραβασις. παραβασεως δε μη οὐσης, οὐδε ἁμαρτια δηλονοτι. πῶς οὖν διῆλθεν ὁ θανατος εἰς παντας, ἐφ' ᾡ παντες ἡμαρτον; ἱνα οὖν μη ἢ τις λεγων τοῦτο, προλαβων λυει την ἀποριαν κ. φησιν· ὁτι ἦν και προ τοῦ νομου· ἐπραττετο γαρ, κ. το πραττομενον οὐκ ἐστι μη γενεσθαι. Oek. fügt hinzu: ὁρα δε την ἀσφαλειαν τοῦ Ἀποστολου· ἱνα μη δοξωμεν λοιπον ἀδικεῖσθαι, δι' ἀλλον ἀποθνησκοντες, εἰπεν· ἁμαρτια ἦν ἐν κοσμῳ, εἰ και μη ἐλογιζετο. τοιγαροῦν οὐ μονον δια τον Ἀδαμ, ἀλλα και δια την ἁμαρτιαν ἀποθνησκομεν. Von Seiten der Sprache ist gewiß dieser Auslegung nichts entgegen, auch wäre das, was Paulus beweisen wollte, ein ihm nicht fremder Gedanke. Allein zunächst will sich doch die Structur und Anlage dieses Verses zu dieser Auffassung nicht recht fügen. Man geht ja doch davon aus, daß der Apostel einen verschwiegenen Einwand widerlegen wolle, nämlich den, vor Moses sei keine Sünde gewesen. — So wie der Satz jetzt da steht, kündigt er sich gar nicht als ein solcher Gegensatz an. Es drängt sich vielmehr dem exegetischen Gefühle auf, diesen ersten Satz als die maior, den zweiten ἁμαρτια δε οὐκ ἐλλ. (δε, atqui) als minor zu betrachten, wozu ἀλλ' eine antithetische conclusio. Ja, ohne eine Versicherungspartikel wie ὀντως oder eine Vergleichungspartikel wie ὡσαυτως scheint man überhaupt mit jener Auffassung nicht auskommen zu können. Dazu kommt, da der Apostel V. 12. über das Wechselverhältniß von θανατος und ἁμ. geredet, und hier wieder beides vorkommt, wird man wohl, dem Gedankengange nach, natürlicher eine Aussage über das Wechselverhältniß beider, als über die Allgemeinheit der ἁμαρτια erwarten. Um so mehr, da überhaupt ein solcher Einwand des Juden, wie man ihn annimmt, nichts sehr Wahrscheinliches hat. Denn das Ziel desselben wäre ja zu beweisen, daß die Heiden, als nicht ἐννομοι, auch ἀναπολογητοι wären, während sie doch der Jude von vorn herein als dem κατακριμα anheimge-

fallene betrachtete. Wollte man endlich den von uns angegebenen Sinn aus dogmatischen Gründen verwerflich finden, so könnte man ihm hier zwar entgehen, allein deutlich liegt er doch in V. 17. Eben diese Stelle muß daher die zuvor gegebene Erklärung noch unterstützen. — In der That haben auch die meisten Ausleger, selbst solche, welche aus dogmatischem Interesse hätten anders urtheilen mögen, wenn sie auch nicht ganz so wie wir den Satz auffaßten, doch aus der ganzen Anlage desselben geschlossen, daß Paulus das Begründetseyn unsers *θανατος* in dem von Adam zeigen wolle, Chrys., Theoph., Grot., Limb., Beng., Christ. Schmid, Mich. u. v. A. Die Schuldanrechnung wird von diesen auf eine äußerlich juridische Weise betrachtet, welche zu rechtfertigen freilich die Bemerkung Limborchs nicht ausreicht: non fuit quidem gratiosa Dei actio, sed severa, attamen neutiquam iniusta, non enim iniustum est, nocentem, cui alias fortassis parciturus sis, tractare ac nocentem ac punire, quia natus est ex parente magis nocente et poenam insigniter merito. — Ganz abweichend ist die Auslegung derjenigen Interpreten, welche meinen, daß Paulus hier von der Schuldbarkeit der Kinder spreche. So Orig., Aug., Thomas Aq., Mel., Beza, Corn. a Lapide u. A. Diese nämlich, da der Zusammenhang augenscheinlich einer solchen Beziehung widerspricht, wie der weise Calvin richtig bemerkt, sehen sich zu sehr gezwungenen Erklärungen der Worte veranlaßt. Aug., Mel., auch Theod. nehmen *ἀχρι* in der weiteren Bedeutung des Worts, wie sie das hebr. עַד hat, so daß es auch den terminus in quo in sich schließt, und also die Zeit von Adam bis Christus bezeichnet wird. Aug. erklärt (Ep. 157. ad Hilarium): quia nec lex data per M. potuit regnum mortis auferre, quod sola abstulit gratia. Orig. und Thomas Aq. verstehen, wie auch Aug. an einigen Stellen, unter *μη ὀντος νομου* das Sittengesetz, welches bei den Kindern noch nicht zum Bewußtseyn gekommen ist. Bei diesen vom natürlichen Sinn abweichenden Erklärungen sieht man auch schwer den Zusammenhang von V. 13. und 14. Corn. a Lapide giebt ihn am klarsten so an: „Du wirst einwenden, daß, wo kein Gesetz ist, keine Sünde sei; da indeß die Menschen zwischen Adam und Moses starben, erkennt man daraus, daß sie würklich Sünder waren. Willst du aber vielleicht einwenden, dies zeuge nur von ihren pec-

catis actualibus, nicht aber vom originale, so verweise ich dich auf die Kinder, welche in jener Zeit ebenfalls starben, obwohl sie nicht wie Adam gegen ein bestimmtes Gesetz Gottes gesündigt hatten." Aehnlich Beza. —— Noch ist eine gewaltsame Hülfe zu erwähnen, die Manche diesem Ausspruche des Apostels zu bringen gesucht haben. Sie haben dem ἐλλογεῖν eine andere Bedeutung beigelegt. Sie haben es in der Bedeutung „achten, Rücksicht nehmen" genommen. So Luther in s. Uebers., Heumann, Camenar. Letzterer: cum aperte proponeretur lex, clarum fuit peccatum, cum tacite, peccatum minus compunxit conscientiam. Den Zusammenhang giebt Heum. so an: „Der Jude könnte fragen, wie können denn Adams Nachkommen gesündigt haben, da das Gesetz Mosis nicht gegeben war? Ja vielmehr, antwortet Paulus, noch viel leichtsinniger haben sie gesündigt, darum herrschte auch der Tod . . ." Gegen diese Auslegung spricht, daß ἐλλογεῖν nicht jene Bedeutung hat, und ἀλλα V. 14. sprachwidrig als Folgerungspartikel angesehen werden müßte. —

V. 14. Ἐβασιλευσεν. Photius: Τοῦτ' ἐστι κατ' ἐξουσιαν πολλην ἐκρατησε κ. εἰς ἐννομον ἐξουσιαν ἐλογισθη αὐτοῦ ἡ τυραννις, τῷ τε χρονῳ σεμυνομενη, κ. τοῖς ἡμῶν ἁμαρτημασι κρατυνομενη. So heißt es Weish. Sal. 1, 14. οὐκ ἐστι ᾅδου βασιλειον ἐπι γῆς. Auch die Rabbinen brauchen von der mächtigen Würksamkeit des θανατος gewöhnlich das Zeitwort שלט (s. Schöttgen). Usteri, S. 18.: „Für alle, welche kein positives Gesetz hatten, ist der Tod als eine natürliche Folge gekommen, gemäß dem δικαιωμα τ. θεοῦ (Röm. 1, 32.) ὅτι οἱ τοιαῦτα πρασσοντες ἀξιοι θανατου εἰσι, oder dem von Gott statuirten Zusammenhange zwischen Sünde und Uebel. Diesen Zustand (zum Unterschiede von dem, da der Tod betrachtet werden konnte als die positive Strafe für die Uebertretung des Gesetzes) nennt Paulus eine βασιλεια τ. θανατου." —— Ἐπι τους μη ἁμαρτησ. Mehrere codd. der Lateiner lassen das μη aus, indem aber Aug. selbst sagt, daß die griechischen alle es haben. Semler, der so oft gewaltsam den Text ändert, glaubt auch hier den lateinischen codd. folgen zu dürfen. Wahrscheinlich fiel das μη aus, wegen der obwaltenden Schwierigkeit der Auslegung, welche, wenn wir μη lesen, entsteht, worüber schon Orig. und Ambros. besonders klagen. —— Ἐπι τῷ ὁμοιωματι τῆς

παραβ. Ἀδ. Ἐπι mit einem Substantiv im Dativ verbunden, vertritt die Stelle des hebr. לְ zur Bildung von Adverbien. So übersetzt die LXX. das לָבֶטַח Ps. 16, 9. durch ἐπ᾽ ἐλπιδι. Eben so ἐπ᾽ ἐλπιδι Apg. 5, 14. Auch im Hebräischen würde hier ein Substantiv stehen כִּדְמוּת, welches buchstäblich übersetzt worden Dan. 10, 16.: ὡς ὁμοιωσις υἱοῦ ἀνθρωπου. Es ist also gleich ὁμοιως τῷ Ἀδαμ παραβαντι. Da diese Uebertretung Adams parallel dem mosaischen Gesetze gestellt ist, so kann dieselbe nur in der Rücksicht hervorgehoben werden, weil Adam ein bestimmtes, positives göttliches Gebot übertrat. Unrichtig ist also die Verallgemeinerung von Grotius: solent graves transgressiones comparari transgressioni Adami Hos. 6, 7. Unnatürlich auch die Beziehung, welche diejenigen diesem Ausspruche geben, die bei diesen beiden Versen an die Kinder denken. Nach jenen Auslegern nämlich hätten die Kinder insofern nicht wie Adam gesündigt, weil sie gleich bei der Geburt die Sünde und ihre Schuld an sich tragen. Aug. (Ep. 157. ad Hilar.): quia in semet ipsis, cum iam nati essent, nec ratione adhuc uterentur, qua ille utebatur quando peccavit, nec praeceptum accepissent, quod ille transgressus est, sed solo originali vitio tenerentur obstricti. —— Ὁς ἐστι τυπος τοῦ μελλοντος. Paulus hatte noch in Gedanken, daß er eine Vergleichung zwischen dem Erlöser der Welt und dem gefallenen Urvater derselben anstellen wollte, die er mit ὡσπερ angefangen hatte; der Zwischensatz V. 13. und 14. hatte ihn davon etwas abgeleitet; ohne daran zu denken, nun den Nachsatz an ὡσπερ zu knüpfen, spricht er den Vergleich unmittelbar aus, indem er ihn nach hebraisirender Construction statt durch και οὗτος durch das Relativ ὁς anschließt. — Zu μελλοντος ergänzen wir Ἀδαμ, wie Christus eben so 1 Kor. 15, 45. ὁ ἐσχατος Ἀδαμ heißt. — Τυπος von τυπω „ein eingeprägter Abdruck," τυπος τῶν ἡλων Joh. 20, 25. Sodann metaphorisch: Abbild, Vorbild. Der Apostel war davon ausgegangen, zeigen zu wollen, welcher Umfang von Heil und Segen den Menschen durch Christum zu Theil geworden sei. Zu dem Ende hatte er gezeigt, welcher Umfang des Verderbens vom ersten Anfänger des Menschengeschlechts ausging. Von diesem Gesichtspunkte aus ergab sich nun, daß dieser erste Anfänger des Menschengeschlechts als ein „Bild" des zweiten angesehen werden konnte. Usteri, S. 121.: „Adam und

Chri-

Christus die beiden Anfangspunkte eines einander entgegengesetzten Gesammtlebens, und gleichsam die beiden einander fliehenden aber die Masse an sich ziehenden Pole der Menschheit (1 Kor. 15, 21, 22.)." Auch die rabbinischen Theologen setzen eine gewisse Beziehung zwischen Adam und dem Messias. Neve Schalom, Tract. 9, c. 5. כמו שאדם הראשון היה אחד בחטא כן המשיח יהיה האחרון. In dem Buche Tseror Hamor, Abschnitt Bereschith, heißt es: סוד אדם הוא סוד משיח „das Geheimniß Adams ist das Geheimniß des Messias." Der Verfasser des Buchs Neve Schalom hat ferner B. IX. c. 5. und 8. den merkwürdigen Ausspruch: האדם האחרון הוא המשיח כפי שאמר ירום ממשה ואמנם אמרם וגבה ממלאכי השרת וגו׳ ויוסר החטא הקדמוני שבעבורו נקנסה מיתה ובימיו יהיה תחית המתים וגו׳ וזו היתה הכונה בבריאת האדם להיות נצחי והחטא קנס עליו מיתה ונשלמה הכונה האלהית במלך המשיח התמורי לאדם הראשון „Der letzte Adam ist der Messias, wie gesagt ist: Er wird höher seyn als Moses, auch ist wahr ihr Ausspruch: Er wird höher seyn als die Engel des Dienstes Gottes u. s. f. Dann wird die alte Sünde weggenommen werden, durch welche der Tod veranlaßt worden ist. Zu seiner Zeit wird die Auferstehung der Todten seyn, u. s. f. Gott beabsichtigte bei Adam, daß er unsterblich wäre, aber die Sünde brachte den Tod herbei. So ist die göttliche Absicht im König Messias erfüllt worden, als im Gegenbilde des ersten Adams." Unstatthaft sind die Erklärungen Anderer, welche wie Bengel, Hombergk *χρονου* ergänzen „er war Typus der zukünftigen Zeit," — man sieht nämlich aus V. 15., daß der Apostel von einem Vergleich zwischen Adam und Christus gesprochen — oder *ὁ μελλων* absolut nehmen wie *ὁ ἐρχομενος* in der Bedeutung Messias, — welche Bedeutung von *ὁ μελλων* sich nicht durch Parallelen belegen läßt —, oder endlich ein unbestimmtes Neutrum ergänzen „der zukünftigen Geschichten," wie Erasm., Chr. Schmid, — gegen welche Erklärung dasselbe was gegen die von Beng. spricht.

V. 15. Kaum hatte der Apostel ausgesprochen, wie Adam im Abrisse die Würkungen des großen Erlösers darstellte, als sich ihm der Gedanke aufdrängte, wie vielmehr noch weit überschwenglicher die Würkungen Christi seien. Demnach sucht er nun zu zeigen, wie, bei aller, der Materie nach freilich einander entgegengesetzten, Gleichheit in Hinsicht des Positiven der Einwürkung Bei-

der, doch eine große Ungleichheit sei hinsichtlich des Formalen jenes Positiven. Treffend Bengel: Adam et Christus secundum rationes contrarias conveniunt in positivo, differunt in comparativo. Die Materie der Einwürkung Adams ist nämlich Sünde und Verderben, die der Einwürkung Christi Heiligkeit und Seligkeit. Die Gleichheit des Positiven ist: beide Reiche gingen jedes von Einem aus, und der erste Adam wie der zweite war Haupt und Begründer eines ganzen Geschlechts. Das comparativ-Unterscheidende besteht nach V. 16. darin, daß Adam, da er fiel, ein ganz lauteres, reines Geschlecht als zukünftig vor sich hatte, seine Sünde würkte privativ so verderblich auf jenes ganze Geschlecht, daß dasselbe zu Sündern wurde. Christus hat das ganze Geschlecht mit seinen unzähligen Sündern vor sich, durch seinen vollkommenen Gehorsam hebt er nicht nur die sämmtlichen Folgen jener Ursünde auf, sondern pflanzt nun an deren statt auch wieder die *δικαιωσις ζωῆς*, d. i. diejenige Rechtfertigung, welche ein vollkommenes göttliches und seliges Leben mit sich führt (s. hierüber die scharfsinnige Abhandlung von Süßkind, in Flatts Magazin für Dogm. und Moral, Bd. 13, S. 86 ff. und die treffliche Umschreibung bei Usteri, S. 122.). Trefflich Photius: *Τρια ἐστιν ἐν τουτοις τοῖς παραβολικῶς ἀλληλοις παρατεθεῖσιν, ὁμοιοτης τις, ἐναντιοτης, ὑπερβολη κατα την ὁμοιοτητα· ἐναντιοτης μεν, ἁμαρτια, ἀναμαρτητον, ἐχθρα προς θεον, κ. καταλλαγη προς τον θεον, κατακριμα, δικαιωμα, ἀπωλεια κ. πτῶμα κ. θανατος, σωτηρια κ. ζωη κ. ἀναστασις. ἡ μεν οὖν ἐναντιοτης ἐν τουτοις. ἡ δε ὁμοιοτης, ὥσπερ δι᾽ ἑνος τοῖς πᾶσι τα χειρω συνεπεσεν, οὕτως δι᾽ ἑνος τα ἀμεινω τοῖς πᾶσιν ἐπιγεγονεν. ἡ δε ὑπερβολη, ὅτι μεν ἐπι τῶν χειρονων συνεπραξαν τῷ ἑνι οἱ πολλοι, ἐπι τῷ μετασχεῖν αὐτους τῶν κακῶν. ἐπι δε τῶν ἀμεινονων οὐδεις συνεπραξεν, ἀλλα μονου τοῦ ἑνος χριστοῦ το χαρισμα γεγονεν, ὥστε οὐχ ὁμοιως και ἐπισης, ἀλλα καθ᾽ ὑπερβολην κ. ἐκ περισσειας ἡ ὁμοιοτης. παλιν δια τοῦ Ἀδαμ τῶν χειρονων εἰσαχθεντων, οὐκ ἀνηρθη μονον ταῦτα, ἀλλα κ. ἐπεδοθη παρα χριστοῦ τα ἀμεινω.* — In diesem 15ten Verse giebt der Apostel noch nicht die Ungleichheit selbst an, sondern macht nur darauf aufmerksam, daß es sich schon an und für sich von der Gnade erwarten lasse, daß sie auf eine viel reichere Art würken werde als die Sünde. — Einige,

welche diesen Worten keinen rechten Sinn abgewinnen konnten, wollten sie fragweise nehmen, wobei das ἀλλα seine Bedeutung verlieren, und bloße form. transeundi seyn würde. So Schöttgen, Heumann. Zu der Negation sollte noch eine Einschränkung hinzukommen, wie κατα παντα τροπον, indeß, andere Gründe zu geschweigen, ist dagegen schon das nachfolgende εἰ γαρ. —— Παραπτωμα. Beza: sic dicitur ipsa Adami ruina unde manat ἡ ἁμαρτια, id est tum reatus ille, tum corruptio in omnium hominum natura haerens. —— Χαρισμα. Anstatt dieses Wortes sollte im Gegensatze zu παραπτωμα vielmehr δικαιωμα gewählt seyn, allein Paulus wählt statt des dogmatisch strengen Ausdrucks den asketischen χαρισμα. — Das γαρ ist erläuternd „nämlich." —— Οἱ πολλοι. Der Artikel weist zurück „jene große Menschenmasse," es steht also nicht comparativisch, sondern absolut, wie Aug. (l. VI. c. 12. c. Iul.) bemerkt: multi constituti sunt peccatores, i. e. omnes qui revera sunt multi. Mit Unrecht nämlich berufen sich Pel. ad h. l. und die Socinianer auf dieses Wort, um zu zeigen, daß nicht alle Menschen sündlich gewesen, sondern nur die, welche Adam nachahmten. — Ἀπεθανον. Aus dem Gegensatze, wie aus dem Zusammenhange überhaupt ergiebt es sich, daß ἀπεθανον hier nicht bloß die enge Bedeutung des leiblichen Sterbens habe, sondern den θανατος in seinem ganzen Umfange bezeichnet, also das Schuldgefühl, das äußere Uebel, die jenseitigen Folgen der Sünde, u. s. w. —— Ἡ χαρις τ. θεοῦ κ. ἡ δωρεα, wird man am besten als Hendiadyoin nehmen, ἡ δωρεα τῆς χαριτος, welche eben das δικαιωμα ist, welches wir durch Christum haben. —— Ἐν χαριτι τῇ τοῦ ἑνος ἀνθρ. Der Genitiv τοῦ ἑνος ἀνθρ. ist, wie der Artikel τῇ anzeigt, mit χαριτι, nicht mit δωρεα zu verbinden, doch kann dieser Genitiv verschieden aufgefaßt werden. Es könnte χαρις die Gnade bezeichnen, in der Christus bei Gott dem Vater steht, und durch die er uns Liebe Gottes auswürkt. Dies am unwahrscheinlichsten. Oder es kann der Genitiv subjectiv aufzufassen seyn: „die Gnade, die Christus gegen uns beweiset." So die Meisten, auf die Art jedoch, daß sie dabei Christum nur als den Canal betrachten. Thomas Aq.: sic enim a Deo gratia in multos effunditur ut eam per Christum accipiant. Oder endlich der Genitiv kann objectiv aufzufassen seyn

„die Gnade Gottes, welche durch und in der Erlösung Christi uns zu Theil wird." So Erasm. Diese Auffassung möchte am besten zum Zusammenhange passen. —— *Εἷς ἀνθρ.* nennt Paulus Christum, insofern er von Seiten seiner reinen Menschheit Anfänger eines neuen Geschlechts ist, und da der Vergleich Christi mit Adam vornehmlich darauf beruht, daß von Beiden als von Stammhäuptern aller Segen und aller Unsegen ausging, so setzt Paulus nachdrücklich das *εἷς* hinzu.

V. 16. Was im vorigen Verse der Apostel nur im Allgemeinen vorausgesetzt hatte, das giebt er jetzt mit genauerer Bestimmung an, worin nämlich der formelle Unterschied des Positiven der Würkungen Adams auf seine Nachkommen und der des Versöhners bestehe. Erasm.: Siquidem pernicies sic est orta, ut unius peccatum in omnes posteros propagaretur, atque ita tandem omnes redderet obnoxios; contra Dei beneficium sic confertur, ut universa omnium delicta iam agglomerata, iam confirmata semel Christi morte aboleantur, neque solum aboleantur admissa, verum etiam iustitia gratis conferatur. Chrys.: *και τι ποτε ἐστι τοῦτο το λεγομενον; ὁτι τον μεν θανατον κ. το κατακριμα ἰσχυσεν ἁμαρτια μια εἰσενεγκεῖν, η δε χαρις οὐ την μιαν ἐκεινην ἁμαρτιαν ἀνεῖλε μονον, ἀλλα κ. τας μετ' ἐκεινην εἰσελθουσας.* Sehr bezeichnend Pel.: quia non invenit Adam multam iustitiam, quam suo exemplo destrueret, Christus autem gratia sua multorum peccata dissolvit. Schön weiset Mel. aus diesem Satze den allgemeinen Trost nach, wie die Gnade stets nicht nur im Menschen gegen die Sünde mit gleichen Kräften streite, und deren Folgen vertilge, sondern mit überwiegenderen und ein neues Reich gründe. — Nur aus Mißverständniß des ganzen Zusammenhanges können Einige, wie Heum., diesen Satz als Frage fassen: „Und verhält es sich denn nicht mit dem Gnadengeschenk wie mit der Sünde?" — Statt *ἁμαρτησαντος* lesen *ἁμαρτηματος* die codd. DEFG, der Syrer, Vulg. u. d. lat. VV. Manches spricht für diese Lesart, theils äußere, theils innere Gründe. Es würde dann heißen: „Es ist aber nicht so zu denken, als ob wegen Einer Uebertretung die Erlösung gekommen wäre," und der Satz wäre in sich abgeschlossen. Der Gegensatz wäre *δια πολλῶν ἁμαρτησαντων.* Allein, andere Gründe zu geschweigen, wäre dann der Ge-

brauch von οὐχ ὡς hier allzu abnorm, da wir überall hier οὐχ ὡς zur Vergleichung gebraucht und mit einem entsprechenden ουτω verbunden finden. Wahrscheinlicher ist es, daß ἁμαρτημα eingeschoben wurde, theils um diese Worte dem παραπτωμα V. 15. und 17. analog zu machen, theils wegen des folgenden ἐξ ἑνος, wozu παραπτωματος ergänzt werden muß, und daß vielmehr hier ἁμαρτησαντος, die schwierigere Lesart, die richtigere sei. Hinter ἁμαρτησαντος vermissen wir nun ein Hauptwort, welches dem δωρημα im Vergleiche entspreche. Die Lebhaftigkeit konnte Paulus verleiten, dieses auszulassen. Die Ausleger ergänzen entweder etwas ganz Unbestimmtes, Beza, Pisc.: illud quod introiit, Mich.: die Folge der Sünde, oder bestimmter gerade diejenige Folge der Sünde, die hier dem χαρισμα gegenübergestellt wird, und das ist κριμα, so Wolf u. A. Dies ist am natürlichsten, indem das το γαρ κριμα wieder aufnimmt, was der Apostel vorher sich dachte. Demnach wird hier ein Vierfaches sich gegenüberstehen: die handelnde Person, der Eine Sündigende und der Eine das Gesetz Erfüllende; die Handlung Jenes, die Eine Sünde war und die Handlung Dieses, die viele Sünden anging; die Folge der Handlung des Sündigenden, das objective Verwerfungsurtheil (κριμα) über alle mit ihm Zusammenhangenden, welches subjectiv sich im Schuldgefühl manifestirt, und die Folge der Handlung des das Gesetz Erfüllenden, die objective Begnadigung aller mit diesem Zusammenhangenden (χαρισμα), welche sich subjectiv als Freudigkeit zu Gott und Friede mit Gott manifestirt; endlich der Ausgang jenes Verwerfungsurtheils, die objective Verdammung, welche sich subjectiv als die Unseligkeit derjenigen manifestirt, die mit dem ersten Sünder zusammenhangen (κατακριμα), und der Ausgang jenes Gnadengeschenks der objectiven Begnadigung, die objective Rechtfertigung der Gläubigen, die sich subjectiv als vollendete Heiligkeit, mithin auch Seligkeit, offenbart (δικαιωμα). Wir müssen bei der Auslegung dieser Aussprüche besonders Acht haben, Objectives und Subjectives, welches in concreto nicht getrennt werden kann (denn für den Menschen giebt es subjectiv nichts Göttliches, als was er sich von dem objectiv Göttlichen angeeignet hat, und Gottes objectives Sagen, Erklären über den Menschen ist wie alles göttliche Wollen ein Würken, sein Wort ist That, was er in Bezug auf den Menschen will, ist ein Werdendes

in diesem), und auch bei Paulus, der immer aus dem Leben, aus der unmittelbaren Anschauung heraus redet, nicht getrennt ist, nicht auf eine unnatürliche Weise auseinanderzureißen. Diejenigen Ausleger, welche bei der Erklärung nur die eine oder die andere Seite festhielten, konnten mit ihrer Erklärung niemals ganz aufs Reine kommen. — *Κριμα* ist also hier das objective Verwerfungsurtheil, was, nach der Idee von Gott, als einem absolut heiligen, von Gott ausgesprochen gedacht werden muß über alle, welche in die Willensrichtung Adams eingehen. Die Aeußerung, Offenbarung des Verwerfungsurtheiles Gottes ist subjectiv das Schuldbewußtseyn im Menschen. Die Verwerfung Gottes wird zur Verdammung und diese manifestirt sich im Menschen und am Menschen als Unseligkeit. —— *Το μεν γαρ κριμα ἐξ ἑνος*. Zu diesem *ἑνος* kann nicht *ἀνθρωπου* ergänzt werden, wie die äthiopische Uebersetzung und Ludw. de Dieu thut, denn es stehen sogleich gegenüber die *πολλα παραπτωματα*, auch war oben, da der Mensch als Sünder angegeben wurde, nicht *ἐξ*, sondern *δια* gebraucht worden. Eher würde man *ἑνος* für den Genitiv des Masculinums ansehen und dazu *παραπτωματος* ergänzen können, und sodann eben so *πολλῶν* für den Genitiv Masculini ansehen, wie dies ebenfalls de Dieu angiebt. Es ließe sich dies durch das vorangegangene *δι᾽ ἑνος ἁμαρτησαντος* wie V. 17. durch *τῷ τοῦ ἑνος παραπτωματι* rechtfertigen. Der Sinn bliebe dann derselbe, nur daß der Vergleichungspunkt ein wenig modificirt würde. Bengel: unus lapsus, unius hominis, multi lapsus, multorum. Das *ἐκ* hat hier eine andere Bedeutung als in dem folgenden *ἐκ πολλῶν παραπτ.* Hier nämlich zeigt es die Ursache an „durch;" Mich.: „wegen der Sünde." —— *Εἰς κατακρ.* Als Zeitwort ist dazu zu ergänzen *ἐγενετο*. Das *εἰς* bezeichnet wie im Hebräischen den Gegenstand zu dem etwas wird. Das *κατακρινειν* ist die Würkung des *κρινειν* bei stattfindender Verwerflichkeit, vgl. 1 Kor. 11, 32. —— *Δικαιωμα* bezeichnet objective die Gerechterklärung, subjective den Zustand der Gesetzerfüllung oder vollkommenen Heiligkeit, welcher der objectiven Verkündigung nach der Anfang, der subjectiven Realisation nach das Ende der Erlösung ist. Kap. 2, 17. und 18. steht *δικαιωμα* und *δικαιοσυνη* parallel in der Bedeutung „Gesetzerfüllung." V. 18. unten steht dafür *δικαιωσις*

ζωῆς „die Rechtfertigung, welche das göttliche Leben mit sich führt.“ Bewürkt wird diese Gerechtmachung durch die δωρεα δικαιοσυνης.

V. 17. Dieser Vers entspricht dem V. 15., indem er ebenfalls nur im Allgemeinen ausdrückt, wie es sich auch wohl von der Gnade erwarten lasse, daß ihre Würkungen kräftiger denn die der Sünde seien. Während indeß der Apostel V. 16. den Zustand des Sünders mehr objectiv nach der Idee der Heiligkeit Gottes bezeichnet hat, nach jener Ansicht, die Gott von ihm haben muß, bezeichnet er ihn hier mehr subjectiv, wie er in sich selbst ist, nämlich als Unseligkeit, und stellt geradezu die Seligkeit des Erlöseten und die Unseligkeit des Unerlöseten neben einander. Schön bezeichnet die Gegenüberstellung beider Reiche, des der Geburt und des der Wiedergeburt Calvin: ut misera peccati haereditate potiaris, satis est esse hominem, residet enim in carne et sanguine; ut Christi iustitia fruaris, fidelem esse necessarium est, quia fide acquiritur eius consortium. —— Ἐβασιλ. ὁ θανατος. Bengel erhaben: sermo praeteriti temporis ex oeconomia gratiae respicit in oeconomiam peccati, ut mox regnabunt futurum ex oeconomia peccati prospicit in oeconomiam vitae et vitae perennis. — Περισσεια τ. χαριτος, worin sie bestehe, sagt eben das folgende δωρεα τῆς δικαιοσυνης, durch die Gemeinschaft mit Christo wird der Mensch des πνεῦμα theilhaftig, und durch dieses der δικαιοσυνη, welche subjective δικαιοσυνη die Folge der Aneignung der objectiven Verkündigung ist. Diese δικαιοσυνη ist subjectiv die ζωη Gottes im Menschen, ihr Ausgangspunct steht in der Ewigkeit zu erwarten (s. z. V. 12., auch Joh. 4, 14. und den Commentar dazu). S. auch V. 18. das ζωη, V. 19. das Fut. κατασταθησονται, und V. 21. εἰς ζωην αἰωνιον. Cap. 6, 22. το τελος ζωη αἰωνιος. Daher gebraucht Paulus das Fut. βασιλευσουσι. Das βασιλευειν der Christen im jenseitigen Leben bezeichnet die höhere Stufe der Machtvollkommenheit, zu der sie mit ihrem Vorgänger Christus erhoben werden (Joh. 17, 24. Mtth. 19, 28. 2 Tim. 2, 10. Hebr. 6, 20.). Der Parallelismus ist nicht streng fest gehalten, indem hier nicht die Seligkeit das Subject ist, sondern die Erlöseten. Chrys. πολλῷ γαρ πλειονα, ὧν ὀφειλομεν, κατεβαλεν ὁ Χριστος, κ. τοσουτῳ πλειονα, ὅσῳ προς ῥανιδα μικραν πελαγος ἀπειρον.

μη τοινυν ἀμφιβαλλε, ἀνθρωπε, τοσοῦτον πλοῦτον ὁρῶν ἀγαθῶν, μηδε ζητει πῶς ὁ σπινθηρ ἐκεῖνος τ. θανατου κ. τῆς ἁμαρτιας ἐλυθη, τοσαυτης θαλαττης χαρισματων ἐπενεχθεισης αὐτῷ.

V. 18. Der Mehrzahl der Ausleger gilt nun, wie wir bei V. 12. angegeben haben, dieser Vers als Fortführung von V. 12., und ἀρα als Wiederaufnahmformel. Dagegen ist es bei weitem natürlicher, ἀρα hier als Schlußformel aus dem Vorhergegangenen anzusehn, und anzunehmen, daß der Apostel, nachdem er der Gluth seines Gemüths nachgegeben, welche ihn bestimmte nachzuweisen, wie die Gnade noch weit gewaltiger als die Sünde würkte, die Aehnlichkeit wieder festhalten wollte, welche nichts desto weniger zwischen beiden Häuptern der Menschheit bemerklich werde. Denn durch die Epanorthosis, welche Paulus von V. 15. an entwickelt, war keinesweges geläugnet worden, daß, ungeachtet bei beiden eine große Unähnlichkeit der Form und der Materie des Positiven bemerklich ist, dennoch das Positive als solches bei beiden Aehnlichkeit hat. —— Der Genitiv ἑνος kann mit Clericus und Locke als Genitiv des Neutrums aufgefaßt werden, besser aber, übereinstimmend mit V. 17., als Genitiv Masculini. Auffallend ist es, daß in beiden Sätzen das Subject fehlt, weswegen der Syrer εἰς wegläßt und geradezu κατακρ. und δικ. zum Subject macht. Daß indeß κριμα und χαρισμα zu ergänzen sei, zeigt uns das Vorhergegangene. —— Δικαιωμα wird hier in demselben Sinne, in welchem es oben V. 16. den Gläubigen beigelegt wurde, von Christo prädicirt. Er hat das Ideal der Heiligkeit realisirt. Objective aufgefaßt hat er mithin den Forderungen der göttlichen Heiligkeit Genüge geleistet, subjective hat er in die sündige Menschheit eben damit ein neues Lebensprincip hineingepflanzt, ist Anfänger einer neuen Menschheit geworden. Dadurch, daß die Gläubigen in Gemeinschaft mit ihm treten, Theil erhalten an seiner Heiligkeit, entsteht auch in ihnen der Zustand des δικαιωμα, welcher hier δικαιωσις heißt. Der Genitiv ζωῆς ist gen. effectus, doch so, daß man sich diese Würkung von ihrem Grunde in concreto nicht getrennt denken kann. Auch hier nimmt Paulus wahrscheinlich den Begriff ζωη in dem weiteren Umfange, den wir zu V. 12. angaben, so daß der Endpunkt mit eingeschlossen ist, das vollendete göttliche Leben in der Ewigkeit. So ja nachher V. 21. εἰς ζωην αἰωνιον.

V. 19. Der Ap. wiederholt das Gesagte, aber mit einer Wendung, welche wieder mehr das subjective Verhältniß der Menschen zu Fall und Erlösung hervorhebt. Statt der weitschichtigeren Ausdrücke *παραπτωμα* und *χαρισμα*, wählt er die engeren *παρακοη* und *ὑπακοη*. *Παρακοη*, vom Urmenschen gebraucht, kann man auf die Uebertretung des einen Gebotes Gottes beziehen, nicht von dem verbotenen Baume zu essen, oder von der hoffärtigen Gemüthsrichtung, welche ihn überhaupt zu dem Streben nach Autonomie verleitete, je nachdem man der buchstäblichen Auslegung des dritten Capitels der Genesis beitritt, oder der symbolischen. Auch bei der ersten Annahme liegt jenem Ungehorsam das allgemeine Streben nach Autonomie zu Grunde, wie Aug. sagt (de pecc. merr. et rem. l. II. c. 19.): praecedit in voluntate hominis appetitus quidam propriae potestatis, ut fiat inobediens per superbiam. Hingegen wird das ganze heilige Leben des Versöhners *ὑπακοὴ* genannt, insofern Heiligkeit nichts anders ist, als Unterwerfung unter die Gesetze des allein autonomischen *αὐτο ἀγαθον*. Es schließt also diese *ὑπακοη* in ungetrennter Einheit in sich, was die Kirche in die obedientia activa und passiva spaltete, wie denn auch in concr. beiderlei obedientia sich nicht trennen läßt. Die vollkommene active Heiligkeit war die vollendete Liebe des Erlösers. Die Liebe schließt in sich das Eingehen in den Zustand dessen, den man liebt, den man erlösen will. So trat der Erlöser aus Liebe in den gegenwärtigen Zustand der Menschen ein, und nahm alle Folgen der Sünde auf sich, welche mit diesem gesetzt sind. So fühlte er mit den Sündern die Größe ihres Abfalls und ihrer Verschuldung. So trug er alle Leiden, welche die Sünde des gefallenen Geschlechts, das er erlösen wollte, ihm bereitete, namentlich bei seinem letzten Leiden und seinem Tode. Mithin mußte sich der thätige Gehorsam auch als ein leidender äußern. — *Καϑιστασϑαι* hat die Bedeutung „werden, gemacht werden," z. B. Jac. 4, 4. Es hat nun hiebei die Ausleger die Frage bewegt, ob hier von dem objectiven Beschlusse Gottes, von einem decretum, die Rede sei, oder von dem subjectiven Sündigwerden und Gerechtwerden. Ausschließlich von dem einen oder dem andern wird überhaupt nicht (wie wir schon zu V. 16. bemerkten) irgend wo die Rede seyn. Diese Trennungen gehören der begrifflichen,

dogmatischen Entwickelung an. Es kann daher immer nur die Frage seyn, ob der Ap. die eine oder die andere Seite mehr hervorhebe. Was nun dieses betrifft, so könnte man sagen, daß in dem κατασταθησονται mehr die subjective Seite hervortrete, „Durch die Identität der menschlichen Natur ist vermöge der innern Disharmonie des ersten Menschen, in welchem das Geschlecht mit gesetzt war, in allen die Sünde und was damit zusammenhängt gesetzt. Durch die Heiligkeit des zweiten Anfängers des menschlichen Geschlechts ist, vermöge der geistigen Einigung und Einheit der Gläubigen mit ihm, in ihnen die δικαιοσυνη gesetzt, wie sich dieses im zukünftigen Leben noch mehr ausweisen wird." Der Ap. wählt hier wieder wie V. 17., wozu die Anmerk. zu vgl., das Fut., weil die δικαιωσις und ζωη in diesem Leben erst dem Anfange nach vorhanden ist und jenseits sich vollendet. — Diejenigen, welche streng das Objective festhalten wollen, müssen καθισταςθαι in der Bed. declarari nehmen, welche Bed. sich aber nicht nachweisen läßt. Schleusner im Thes. führt zwar καθιστημι aus Dan. 13,160. (nicht 16, wie Schl. hat) cod. Chis. in der Bed. declarare an, es heißt aber dort vielmehr coarguere. — Die socinianische Auslegung, welche sich dem Wesen nach schon bei Chrys. und Theod. findet, und durch Grot. besonders verbreitet wurde (umständlicher sucht sie zu rechtfertigen Whitby, de imput. div. pecc. Adami, Lond. 1711. c. 3. p. 47. sqq.), nimmt hier, wie schon oben V. 12. ἁμαρτανειν in der metonym. Bed., effect. pro causa „strafbar werden." Dem steht aber entgegen, was schon oben bemerkt wurde. — Daß οἱ πολλοι steht und nicht παντες, daraus wird man hier noch weniger als Mtth. 26, 28. aus dem περι πολλων ἐκχυνομενον etwas Dogmatisches schließen können; denn eben da hier der Artikel bei πολλοι steht, so zeigt es sich, daß es die παντες sind, welche hier als eine Masse dem Einen gegenübergestellt werden sollen.

V. 20. P. hatte die beiden Anfänger des Menschengeschlechts und ihre Einwürkungen auf dasselbe sich gegenübergestellt, er hatte zwei große Perioden in der ganzen Entwickelung des Geschlechts angegeben. Sehr nahe lag nun die Frage, wozu dann nun die Haushaltung des A. B., wenn der N. B. allein die große Epoche der Menschheit gebildet hat? Er beantwortet

diese Frage, indem er das Verhältniß der alttestamentlichen Haushaltung zur Sünde darthut. Schön sagt Calvin: erant quidem naufragi ante legem; quia tamen in suo interitu sibi videbantur natare, in profundum demersi sunt, quo illustrior fieret liberatio quum inde praeter humanum sensum emergunt. Falsch ist es aber, wenn Calvin diesen Vers als Ausführung von V. 13. betrachtet. —— Παρεισῆλθεν. Das παρα kann bedeutungslos stehen, wie z. B. Philo, de temul. p. 263. ἀγνοια–μητε φῶς μητε λογον παρεισελθεῖν ἐῶσα. Eben so Polyb., Hist. 2, 55, 3., oder es kann „das heimliche Dazutreten" bezeichnen, wie es Orig. nimmt, welcher νομος von dem Gesetze der Glieder versteht, oder am besten wie Beza übersetzt: praeterea introiit, und Luther: „es ist nebenein kommen." —— Ἱνα Chrys.: ἱνα ἐνταῦθα οὐκ αἰτιολογιας παλιν, ἀλλ' ἐκβασεως ἐστι. οὐ γαρ δια τοῦτο ἐδοθη, ἱνα πλεονασῃ, ἀλλ' ἐδοθη μεν ὡστε μειῶσαι και ἀνελεῖν το παραπτωμα. ἐξεβη δε τοὐναντιον, οὐ παρα την τοῦ νομου φυσιν, ἀλλα παρα την τῶν δεξαμενων ῥᾳθυμιαν. Eben so die meisten kathol. Ausleger. Vielmehr muß man indeß sagen, daß ἱνα hier würklich τελικῶς gebraucht ist, denn das war ja eben die Aufgabe des Ap., den Endzweck des Gesetzes darzuthun, und es ist hier nur nöthig, das πλεονασῃ richtig zu verstehen. Der Ap. will nämlich hierdurch nur bezeichnen, wie das Gesetz die Sünden-Anerkennung habe würken sollen, durch welche denn insofern die Sünde selbst vermehrt wurde, als die Sündenschuld überhaupt nach dem Maaße der Erkenntniß wächst, wo aber keine Erkenntniß ist, die Zurechnung geringer erscheint, s. zu V. 13. Da aber eben dieser Zustand ein Zustand der ἀγνοια oder πωρωσις ist, so muß er aufgehoben werden, daher muß das Gesetz zum Bewußtseyn des Zwiespaltes bringen. Erst nachdem dieser Zustand als Durchgangspunkt da gewesen, kann die Gnade Gottes erkannt werden. —— Ὑπερεπερισσευσεν. P. braucht dieses Compositum noch einmal 2 Kor. 7, 4. und ὑπερπλεοναζω 1 Tim. 1, 14. Bengel: victi victorem vincens tertius utroque melior est; hominem vicit peccatum, peccatum vicit gratia; ergo gratiae vis maxima. Pelag.: sicut ait Salvator: Cui plus dimittitur, amplius diligit. Manifestata est enim quantitas peccati, ut sciretur gratiae magnitudo et

dogmatischen Entwicklung an. Es kann daher immer nur die Frage seyn, ob der Ap. die eine oder die andere Seite mehr hervorhebe. Was nun dieses betrifft, so könnte man sagen, daß in dem κατασταθησονται mehr die subjective Seite hervortrete. „Durch die Identität der menschlichen Natur ist vermöge der innern Disharmonie des ersten Menschen, in welchem das Geschlecht mit gesetzt war, in allen die Sünde und was damit zusammenhängt gesetzt. Durch die Heiligkeit des zweiten Anfängers des menschlichen Geschlechts ist, vermöge der geistigen Einigung und Einheit der Gläubigen mit ihm, in ihnen die δικαιοσυνη gesetzt, wie sich dieses im zukünftigen Leben noch mehr ausweisen wird." Der Ap. wählt hier wieder wie V. 17., wozu die Anmerk. zu vgl., das Fut., weil die δικαιωσις und ζωη in diesem Leben erst dem Anfange nach vorhanden ist und jenseits sich vollendet. — Diejenigen, welche streng das Objective festhalten wollen, müssen καθιστασθαι in der Bed. declarari nehmen, welche Bed. sich aber nicht nachweisen läßt. Schleusner im Thes. führt zwar καθιστημι aus Dan. 13,160. (nicht 16, wie Schl. hat) ood. Chis. in der Bed. declarare an, es heißt aber dort vielmehr coarguere. — Die socinianische Auslegung, welche sich dem Wesen nach schon bei Chrys. und Theod. findet, und durch Grot. besonders verbreitet wurde (umständlicher sucht sie zu rechtfertigen Whitby, de imput. div. pecc. Adami, Lond. 1711. c. 3. p. 47. sqq.), nimmt hier, wie schon oben V. 12. ἁμαρτανειν in der metonym. Bed., effect. pro causa „strafbar werden." Dem steht aber entgegen, was schon oben bemerkt wurde. — Daß οἱ πολλοι steht und nicht παντες, daraus wird man hier noch weniger als Mtth. 26, 28. aus dem περι πολλων ἐκχυνομενον etwas Dogmatisches schließen können; denn eben da hier der Artikel bei πολλοι steht, so zeigt es sich, daß es die παντες sind, welche hier als eine Masse dem Einen gegenübergestellt werden sollen.

V. 20. P. hatte die beiden Anfänger des Menschengeschlechts und ihre Einwürkungen auf dasselbe sich gegenübergestellt, er hatte zwei große Perioden in der ganzen Entwickelung des Geschlechts angegeben. Sehr nahe lag nun die Frage, wozu dann nun die Haushaltung des A. B., wenn der N. B. allein die große Epoche der Menschheit gebildet hat? Er beantwortet

diese Frage, indem er das Verhältniß der alttestamentlichen Haushaltung zur Sünde darthut. Schön sagt Calvin: erant quidem naufragi ante legem; quia tamen in suo interitu sibi videbantur natare, in profundum demersi sunt, quo illustrior fieret liberatio quum inde praeter humanum sensum emergunt. Falsch ist es aber, wenn Calvin diesen Vers als Ausführung von V. 13. betrachtet. —— *Παρεισῆλθεν*. Das *παρα* kann bedeutungslos stehen, wie z. B. Philo, de temul. p. 263. *ἀγνοια — μητε φῶς μητε λογον παρεισελθεῖν ἐῶσα.* Eben so Polyb., Hist. 2, 55, 3., oder es kann „das heimliche Dazutreten" bezeichnen, wie es Orig. nimmt, welcher *νομος* von dem Gesetze der Glieder versteht, oder am besten wie Beza übersetzt: praeterea introiit, und Luther: „es ist nebenein kommen." —— *Ἱνα* Chrys.: *ἱνα ἐνταῦθα οὐκ αἰτιολογιας παλιν, ἀλλ' ἐκβασεως ἐστι. οὐ γαρ δια τοῦτο ἐδοθη, ἱνα πλεοναση, ἀλλ' ἐδοθη μεν ὡστε μειῶσαι και ἀνελεῖν το παραπτωμα. ἐξεβη δε τοὐναντιον, οὐ παρα την τοῦ νομου φυσιν, ἀλλα παρα την τῶν δεξαμενων ῥᾳθυμιαν.* Eben so die meisten kathol. Ausleger. Vielmehr muß man indeß sagen, daß *ἱνα* hier würklich *τελικῶς* gebraucht ist, denn das war ja eben die Aufgabe des Ap., den Endzweck des Gesetzes darzuthun, und es ist hier nur nöthig, das *πλεοναση* richtig zu verstehen. Der Ap. will nämlich hierdurch nur bezeichnen, wie das Gesetz die Sünden-Anerkennung habe würken sollen, durch welche denn insofern die Sünde selbst vermehrt wurde, als die Sündenschuld überhaupt nach dem Maaße der Erkenntniß wächst, wo aber keine Erkenntniß ist, die Zurechnung geringer erscheint, s. zu V. 13. Da aber eben dieser Zustand ein Zustand der *ἀγνοια* oder *πωρωσις* ist, so muß er aufgehoben werden, daher muß das Gesetz zum Bewußtseyn des Zwiespaltes bringen. Erst nachdem dieser Zustand als Durchgangspunkt da gewesen, kann die Gnade Gottes erkannt werden. —— *Ὑπερεπερισσευσεν*. P. braucht dieses Compositum noch einmal 2 Kor. 7, 4. und *ὑπερπλεοναζω* 1 Tim. 1, 14. Bengel: victi victorem vincens tertius utroque melior est; hominem vicit peccatum, peccatum vicit gratia; ergo gratiae vis maxima. Pelag.: sicut ait Salvator: Cui plus dimittitur, amplius diligit. Manifestata est enim quantitas peccati, ut sciretur gratiae magnitudo et

redderemus competens debitum charitatis. Aug. in Psalm. 102.: lex ideo data est, ut crescente peccato humiliarentur superbi, humiliati confiterentur, confessi sanarentur.

V. 21. Der Ap. spricht hier dasselbe aus, was er schon V. 17. gesagt hatte, und stellt zum Schluß der V. 15. angefangenen Betrachtungen noch einmal nach ihren Grundzügen die beiden Reiche, das der Sünde und das der Gnade gegenüber. *Βασιλευειν* hat dieselbe Bed. wie V. 17.; dem *ἁμαρτια* sollte eigentlich unmittelbar *δικαιοσυνη* gegenüber stehn, welches indeß von P. vermieden worden ist, weil er wieder hervorheben will, wie alle Heiligkeit auf den höheren Urquell zurückzuführen ist. Auch hier, wie sonst (vgl. zu V. 17.) hebt der Ap. wieder den Endpunkt hervor, in welchen das ganze Werk der *δικαιωσις* ausläuft, die *ζωη αἰωνιος*. —

Capitel VI.

Inhalt.

Es beginnt mit diesem Cap. etwas Neues. Menschen, die am Gesetze und an gesetzlicher Frömmigkeit klebten, konnten meinen, als ob der Ap. bei seiner Lehre von der *ἀπολυτρωσις* und der *χαρις* die subjective sittliche Thätigkeit des Menschen zu sehr zurücktreten lasse, daß also die christliche Heilslehre dem Sündendienst Vorschub thun könne — der Ap. zeigt nun das Gegentheil. Die *χαρις* oder das *πνεῦμα* als innerliches Lebensprincip der Christen treibe zur Heiligung an. Selbst der Taufritus lege von diesem Bestreben der Christen ein Zeugniß ab. Der Christ trete aber in ein anderes Verhältniß zur Heiligkeit. Er thue nicht Gutes wegen des äußerlich gebietenden starren Gesetzes, sondern in Folge eines neuen innerlichen Lebenstriebes.

Theile.

1) Das Ergebniß der Erlösungslehre in sittlicher Hinsicht ist für den Christen erhöhete Heiligung, wie dies schon der Taufritus zeigt. V. 1—12.

2) Die Gnade, nicht das Gesetz führt den Christen zur Heiligung und eben dadurch wird die Heiligung gefördert. V. 12—20. 3) Lohnende Aussicht auf das endliche Ziel der Heiligung. V. 20—23.

Erster Theil: Das Ergebniß der Erlösungslehre in sittlicher Hinsicht ist für den Christen erhöhete Heiligung, wie dies schon der Taufritus zeigt. V. 1 — 12.

V. 1. Freilich kann man sagen, wenn man Erlösungs= und Heiligungslehre genau trennt, daß hier, nachdem der Ap. die erstere erörtert, der rechte Ort sei, auch die letztere zu behandeln. Allein bei P. tritt, wie wir schon sahen, Objectives und Subjectives nicht so bestimmt auseinander. Daher hat man wohl auch nicht in einer dogmatischen Anordnung den Grund dafür zu suchen, daß der Ap. hier das was wir Heiligungslehre nennen vorträgt. Es war aber natürlich, daß ihm, nachdem er die große neue Heils= anstalt in Christo geschildert, die Einreden der gesetzlichen Judaisten einfielen, welche seiner Lehre von der δικ. und χαρις vorwarfen, daß sie nur dem Sündendienst Vorschub leiste (3, 8.). Diesem Einwurfe begegnet er. Trefflich Calvin: quum humano sensui παραδοξοτατον sit, quidquid de Xo praedicatur, nihil novum videri debet, si audita fidei iustificatione, caro totus tanquam ad diversos scopulos impingit. Pergendum est tamen, nec X. ideo supprimendus, quia multis sit in lapidem offensionis et petram scandali. Qua enim ratione impiis cedet in ruinam, piis vicissim in resurrectionem erit. — Sic vero se res habet .... in hunc finem nos iustificari, ut deinde vitae puritate Deum colamus. . . Plus quam igitur praepostera esset operis Dei inversio, si occasione gratiae, quae nobis in Xo offertur, peccatum vires colligeret. Neque enim medicina morbi, quem extinxit, fomentum est. Sehr unrichtig also würde man, mit Chrys., diese folgende Abhandlung als mit dem Vorhergehenden unverbundene moralische Vorschriften ansehen. Der Ap. knüpft seine Auseinandersetzung der Heiligungslehre an den auffälligen Satz, den er im vorigen Cap. V. 20. ausgesprochen hatte. Die falsche Consequenz, die er hier zu widerlegen sucht, hatte er schon Cap. 3. V. 5. und 8. berührt. Vgl. den Comm. zu V. 15., dazu 1 Petr. 2, 16. Judä 4., wo

solche beschrieben werden, welche würklich die Erlösungslehre so mißbräuchten.

V. 2. Indem der Ap. jene verkehrte Folgerung zurückweist, sollte er nothwendig auch den Grund angeben, warum beim wiedergeborenen Christen kein Verbleiben in der Sünde denkbar ist; allein es läßt ihn seine Lebendigkeit hier eben so wenig als C. 3. V. 3. und 5. zu einer geregelten Widerlegung kommen, sonst hätte er gezeigt, daß das, was Gott durch die Erlösung gewürkt hat, auch in den Erlöseten sichtbar wird, wie er denn auch V. 15. darauf hinweist, daß die χαρις nicht bloß etwas objectiv außer dem Menschen Bleibendes sondern etwas in ihm Würksames ist. Oder wie Aug. das Argument aufstellt in Prop. 31.: hinc ostendit de praeteritis peccatis factum esse ut donarentur, et in eo superasse gratiam ut praeterita peccata dimitterentur. Ergo quisquis adhuc quaerit augmenta peccati, ut augmentum gratiae sentiat, non intelligit se id agere, ut nihil in eo gratia operetur. Opus enim gratiae est ut moriamur peccato. Statt dieser Antwort erwiedert er nur asseverativ, daß der Christ eben so weit von der Sünde entfernt ist, als das Leben vom Tode. —— *Οἵτινες ἀπεθ.* Ἀποθνησκειν mit dem Dativ, bezeichnet das Todtseyn in Bezug auf einen Gegenstand, wie Gal. 2, 19. und ζῆν 1 Petr. 2, 24. Der natürliche Mensch hat Lust an der Sünde, kein Gebot kann diese Lust in ihm austilgen. Durch die gläubige Hingabe an Christum beginnt aber in ihm das neue Lebensprincip die χαρις, das Bewußtseyn der durch die Erlösung ihm entgegenkommenden Liebe Gottes. So Chrys.: *τι δε ἐστι, νεκρους αὐτῇ γεγονεναι; το προς μηδεν ὑπακουειν αὐτῇ λοιπον. τοῦτο γαρ το μεν βαπτισμα ἐποιησεν ἅπαξ, ἐνεκρωσεν ἡμᾶς αὐτῇ, δεῖ δε λοιπον παρα τῆς ἡμετερας σπουδῆς κατορθοῦσθαι αὐτο διηνεκῶς, ὥστε κἂν μυρια ἐπιταττῃ, μηκετι ὑπακουειν, ἀλλα μενειν ἀκινητον ὥσπερ τον νεκρον.* Ein ähnlicher Sprachgebrauch, wie der des ἀποθνησκειν τῃ ἁμαρτιᾳ ist folgender bei Philo: Quod det. pot. insid. p. 164. ed. Fr.: *ὁ Ἀβελ, το παραδοξοτατον, ἀνῃρηται τε και ζῇ. Ἀνῃρηται μεν ἐκ τῆς τοῦ ἀφρονος διανοιας, ζῇ δε την ἐν θεῷ ζωην εὐδαιμονα.*

V. 3. P. sollte nun zeigen, daß und inwiefern die Christen vermöge des Wesens ihrer Lehre todt in Bezug auf die Sünde

erscheinen müssen, allein er beruft sich nur auf den allgemein bekannten Taufritus, dessen symbolische Deutung er liefert und dadurch zugleich darzuthun sucht, daß eine geistige Wiedergeburt nothwendig mit der Annahme des Christenthumes verbunden sei. Es liegt hier der Gedanke zu Grunde, daß jedes Suchen der Erlösung, jedes sich Anschließen an die christliche Erlösungsanstalt, schon das Bedürfniß voraussetze, von der Sünde frei zu werden. —— *Ὅσοι*, stärker als *οἵτινες*, zeigt die Allgemeinheit der christlichen Verpflichtung an, Christi Tod in uns nachzubilden. —— *Ἐβαπτίσθημεν εἰς Ι. Χ.* Das *εἰς* ist in dem Sinne der Taufformel Matth. 28, 19. zu nehmen, obwohl hier *ὄνομα* fehlt. Das *ὄνομα* nämlich scheint in der Taufformel, so wie sonst im Hebr. שֵׁם pleonastisch zu stehen. Dafür spricht insbesondere die Nachweisung Vitringa's (Observv. Sacrae, Franeq. 1700. l. III. c. 22.), daß bei den Rabbinen eine ähnliche Formel bei der Taufe der Proselyten vorkommt. Wenn nämlich der Proselyt Knecht ist, so spricht der Herr dabei aus, ob er denselben auch als Proselyten wolle Knecht bleiben lassen, oder frei geben, und dabei bedient man sich der Formel: טְבַל בְּשֵׁם בֶּן חוֹרִין oder טְבַל בְּשֵׁם עֶבֶד „im Namen eines Freien oder eines Knechts taufen." Es fragt sich nunmehr nur, welche Bed. das *εἰς* in der Taufformel habe. Man giebt ihm gewöhnlich die Bed.: „auf das Bekenntniß," diese könnte es haben, allein, andere Gründe zu geschweigen, sind schon Parallelstellen, wie 1 Kor. 1, 13. 1 Kor. 10, 2. 1 Kor. 12, 13. dagegen, wo es vielmehr immer die Theilnahme an dem zu bezeichnen scheint, womit es construirt wird, demnach hier: „zur Theilnahme an Christi Gnadengaben." —— *Εἰς τ. θάνατον αὐτοῦ.* Augenscheinlich hat hier das *εἰς* dieselbe Bed., wie im Vorhergehenden, und zwar wird diese, nach der von uns gegebenen Erklärung auch sehr passend seyn, nämlich „daß wir, wenn wir überhaupt auf die Gemeinschaft mit Christo getauft sind, auch auf die Gemeinschaft mit seinem Tode getauft sind." Eben so Ambros. de sacram. l. II. c. 7. und Chrys.: *εἰς τὸ ἀποθανεῖν ὥσπερ ἐκεῖνος.* Und trefflich Bengel: qui baptizatur, induit Xm Adamum secundum, in Xm inquam totum adeoque etiam in mortem eius baptizatur, et perinde est ac si eo momento X. pro tali homine et talis homo cum Xo pa-

teretur, moriretur, sepeliretur. Eben so Bucer. Es ist demnach das βαπτιζεσθαι εἰς τ. θ. αὐτου nicht verschieden von dem συνεσταυρωθημεν, welches Röm. 6, 6. und Gal. 2, 20. vorkommt.

V. 4. Die bildliche Redensart ἀπεθανομεν τῇ ἁμαρτιᾳ leitet den Ap. darauf, Christi leiblichen Tod mit unserm geistigen zu vergleichen, und auf diese Weise für den Christen die Verpflichtung abzuleiten, wie Christus sein irdisches Daseyn preis gab, eben so sein sündliches Leben preis zu geben. Der Ap. hatte gesagt, schon gleich der bei der Annahme des Christenthums stattfindende Ritus der Taufe zeuge davon, daß der Christ geistig den Tod Christi in sich nachbilden wolle. Es stellt sich nun seinem Blicke die leicht auffallende Bemerkung dar, daß das Taufsymbol selbst als eine Abbildung des Todes Christi angesehen werden könne, und so stellt er in diesem Verse den der Taufe übergebenen Christen als einen gleichsam mit seinem Erlöser begrabenen dar. Hatte nun P. die sinnbildliche Bed. der Taufe und des Todes Christi so weit durchgeführt, so lag es nahe, daß er auch dem Wiederherausssteigen aus der Taufe und der Auferstehung Christi eine sinnbildliche Bed. beilegte, wie er hier thut. Auch an einer andern Stelle finden wir dieselbe symbolische Deutung, Kol. 2, 12. Zum Verständniß der sinnbildlichen Behandlung der Taufe ist übrigens auf den bekannten Umstand aufmerksam zu machen, daß die Täuflinge der ersten Kirche unter- und wieder auf-getaucht wurden, welchem Gebrauche auch die ersten Christen nach Anleitung des Apostels symbolische Beziehung gaben. S. Suiceri Thes. T. I. sub voce Ἀναδυσις. So sagt auch Chrys. zum 3ten Cap. Joh.: ἡμῶν καθαπερ ἐν τινι ταφῳ τῷ ὑδατι καταδυοντων τας κεφαλας ὁ παλαιος ἀνθρωπος θαπτεται, κ. καταδυς κατω κρυπτεται ὁλος καθαπαξ. —— Συνεταφημεν. Das συν drückt hier die Vergleichung aus ὡσπερ αὐτος, wie Röm. 8, 17. Kol. 3, 1. 2 Tim. 2, 11. Der Apostel wählt statt „sterben" dieses Wort, weil es nachdrücklicher ist. Bengel: sepultura mortem ratam facit. Mel.: sepelimur autem una cum Xo quia postquam natura nostra mortificari coepit, peccatum sepultum est dupliciter. Primum imputatione: quanquam enim reliquiae manent, tamen sunt condonatae. Secundo quod ad effectum attinet, quia natura vitiosa desinit

esse

esse efficax. At nondum sumus glorificati. Quare etsi sumus iusti, tamen iacemus sepulti exspectantes glorificationem, sicut P. inquit: Vita vestra abscondita est cum Xo, id est, etsi habemus gloriam, iustitiam, vitam, tamen haec gloria latet adhuc tecta cum Xo, donec resuscitabimur. Das οὖν ist hier zur Fortführung nothwendig. Sehr richtig wendet Seb. Schmidt zur Erklärung desselben folgenden Canon an: particulae illativae non semper conclusiones praecedentibus subiungunt, et ex iis inferunt formales, sed saepe, quid, uno alterove posito, dicendum porro sit, et ex iis inferendum (insofern nämlich das συνετ. nichts von dem ἀπεθανομεν verschiedenes ist). —— Εἰς τ. θανατον. Ganz gewaltsam haben Mehrere, wie Calov, Castalio, Seb. Schmidt, Wolf dies zum Verbo συνεταφ. gezogen, und vom Sündentode verstanden. Da vorher das εἰς θανατον von dem Tode Christi vorkam, so wäre durchaus noch ein Zusatz erforderlich gewesen, falls hier der Sündentod bezeichnet werden sollte. Richtiger daher die Aeltern, und Hombergk, Chr. Schmid u. A. welche εἰς τ. θαν. mit βαπτ. verbinden und wie vorher von dem Tode Christi verstehen, auf dessen Gemeinschaft die Gläubigen die Taufe empfangen. —— Δια τῆς δοξης τ. π. Beza nimmt eine Verwechselung der Casus an, als stünde εἰς τ. δοξαν, Castalio und Carpz. nimmt δια mit dem Subst. statt Adj. und übersetzt: in paterna gloria resurrexit. Schon Camerarius widerlegt diese Erkl. und übersetzt richtig: per potentiam gloriosam. Das Wort δοξα nämlich, im Hebr. כָּבוֹד, hat, wie auch Bucer bemerkt, die allgemeine Bed.: singularis praesentia divinitatis. Es bezeichnet den Inbegriff aller göttlichen Eigenschaften, und daher auch einzelne besonders hervorragende göttliche Eigenschaften, wie die Allmacht. So wird Ps. 68, 36. Jes. 12, 2. das hebr. עֹז durch δοξα übersetzt. Kol. 1, 11. κρατος τῆς δοξης. Wir können daher das δια mit dem Genit. in seiner gewöhnlichen Bed. nehmen. —— Περιπατεῖν, nach hebr. Sprachgebr., wie הִתְהַלֵּךְ oder הָלַךְ „eine Lebensart führen." —— Καινοτης ζωῆς statt καινη ζωη ebenfalls Hebraismus.

V. 5. Diesen Vers sehen Einige als beweisführend für den vorhergegangenen an. So Mylius, welcher sagt: der Ap. will den Grund angeben, warum, wenn die Christen den

Tod des Herrn in sich nachbilden, sie auch die Auferstehung desselben in sich nachbilden müssen. Der Grund ist ein doppelter. Der erste wird metaphorisch angegeben. Da die Christen Christo einverleibt sind, wie das Pfropfreis dem Baume, so müssen sie alles mit ihm theilen. Der andere ist von der Nothwendigkeit der Verbindung zwischen Tod und Auferstehung hergenommen. — Besser aber sehen wir diesen Vers als erläuternden Zusatz an. —— *Συμφυτος*. Von den alten Interpreten wird dies Wort in seiner eigentlichen Bed. genommen. Die Vulg. übersetzt: plantati coaluimus, der Syr.: una plantati sumus. Danach erklärt es Chrys.: *τῷ τῆς φυτειας ὀνοματι τον ἐκ ταυτης καρπον ἡμῖν αἰνιξαμενος. καθαπερ γαρ το σῶμα αὐτοῦ ταφεν ἐν τῇ γῇ καρπον τῆς οἰκουμενης τ. σωτηριαν ἠνεγκεν, οὕτω και τ. ἡμετερον ταφεν ἐν τ. βαπτισματι καρπον ἠνεγκε τ. δικαιοσυνην, τ. ἁγιασμον, τ. υἱοθεσιαν, τα μυρια ἀγαθα.* Eben danach sehr schön Calvin: insitio non tantum exempli conformitatem designat, sed arcanam coniunctionem, per quam cum ipso coaluimus, ita ut nos spiritu suo vegetans, eius virtutem in nos transfundat. Ergo ut surculus communem habet vitae et mortis conditionem cum arbore in quam insertus est, vitae Xi non minus quam et mortis participes nos esse consentaneum est. Und Bengel: omnis vis vegetativa spiritualis est in Xo, eaque in baptismum collata est. So auch Beza, Bucer, Heum. Allein *συμφυτος* und *συμφυης* hat auch bloß die Bed. von *συγγενης, συνων*. Plato de leg. l. 10.: *ὅτι μεν ἡγῇ θεους, συγγενεια τις ἰσως σε προς το ξυμφυτον ἀγει τιμᾶν και νομιζειν εἶναι*, wo *ξυμφυτον* gleich *συγγενες*. Hesychius erklärt *συμφυτον: συμπορευομενον, συνον*, demnach ist es hier nicht von *ὁμοιος* verschieden. Da nun *ὁμοιωμα* mit dem Gen. eines Nomen Hebraismus ist für das Adjectivum *ὁμοιος τινι*, so ist *συμφυτοι τῷ ὁμοιωματι τοῦ θανατου αὐτοῦ* blos pleonastische Redensart für *ὁμοιως ἀπεθανομεν ὡσπερ αὐτος* oder *ἐν τ. θανατῳ αὐτοῦ ὁμοιοι αὐτῷ γεγοναμεν*. —— *Ἀλλα και*, die gewöhnliche Steigerungspartikel, welche in dem Nachsatze eines bedingenden Vordersatzes zu stehen pflegt (S. Palairet Observv.). —— *Τῆς ἀναστασεως*. Es ist zu diesem Gen. wieder *τ. ὁμοιωματι* zu ergänzen. Erasm. und Heum. ergänzen unrichtig *μετοχοι*,

Luther übersetzt ganz falsch: „wir werden der Auferstehung gleich seyn." Der Sinn ist: Nachdem Christus den Tod überwunden, war sein irdisches Tagewerk vollendet, d. h. sein Leben in dem Zusammenhange des mit den Folgen der Sünde behafteten menschlichen Geschlechts. Als auferstandner Christus war er schon zu seiner Verherrlichung gelangt, wie er denn auch damals nicht mehr stätig scheint auf Erden gewandelt zu seyn. So sollen auch wir, sobald wir einmal in der Taufe unsere Sünden erkennen und Vergebung erhalten, zu einem neuen Daseyn erstehen, welches in Himmlischgesinntheit begründet ist. Chrys.: *πῶς ἀναστασις; τῆς μεν ἁμαρτιας νεκρωθεισης, τῆς δε δικαιοσυνης ἀναστασης, κ. τῆς μεν παλαιᾶς ζωῆς ἀφανισθεισης, τῆς δε καινῆς ταυτης κ. ἀγγελικῆς πολιτευομενης. ὅταν δε ἀκουσης καινην ζωην, πολλην ζητει την ἐναλλαγην κ. μεγαλην τ. μεταβολην. ἀλλα γαρ δακρῦσαι μοι λοιπον ἐπεισι κ. στεναξαι μεγα, ὅταν ἐννοησω ποσην μεν ἡμᾶς ἀπαιτεῖ φιλοσοφιαν ὁ Π., ποση δε ἑαυτους ἐξεδωκαμεν ῥαθυμιᾳ, μετα το βαπτισμα ἐπι το προτερον ἐπανιοντες γῆρας κ. εἰς τ. Αἰγυπτον ἀνακαμπτοντες.* —— *Ἐσομεθα.* Das Futurum macht hier Schwierigkeit, denn es scheint anzudeuten, daß *ἀναστασις* die leibliche Auferstehung bezeichne. So Oekum.: *ποιας ἀναστασεως; τῆς ὅταν ἀναστῶμεν. κ. ὁρα ἀγαθοτητα θεοῦ. τον μεν θανατον τοῦ κυριου ὡς ἐν εἰκονι ἀπεθανομεν, τῆς δε ἀναστασεως ἀληθῶς κοινωνησομεν.* Die Erwähnung der leiblichen Auferstehung läßt sich jedoch mit dem Vorhergegangenen und Nachfolgenden schwer in Verbindung bringen. Nehmen wir nun mit der Mehrzahl der Ausleger eine Beziehung auf die geistige Auferstehung an, wie dies allerdings der Zusammenhang fordert, so drückt das Futurum entweder die Pflicht aus: „so werden wir auch seyn müssen," (diese Bed. sucht hierzu sprachlich zu beweisen Raphel. in Annott. ex Herod.), oder wir müssen es mit Baumg. so erklären, daß dasselbe anzeige, daß in diesem Leben der Christ noch nicht vollkommen zur geistlichen Auferstehung gelange; diese Erkl. scheint durch V. 8. bestätigt zu werden. Am treffendsten ist die Annahme Limborchs, daß dem Ap. bei dem Wort *ἀναστασις* beide Beziehungen, die geistliche und die leibliche, vereint vorschwebten, insofern die leibliche Auferstehung als Complement der geistlichen gedacht werden kann,

da ja erst dann die völlige ζωη eintritt, wenn der Christ der Erde entrückt wird. S. das zu C. 5, 12. und 17. über ζωη Bemerkte. Nach dieser Anschauung, daß die äußerliche ἀναστασις nur gleichsam die Vollendung der innerlich schon vollzogenen sei, schließt auch der Erlöser selbst Joh. 5. die Beschreibung jener unmittelbar an die dieser an.

V. 6. Der Ap. fährt in der Erweiterung der sinnbildlichen Vergleichung fort, indem er nunmehr auch die besondere Todesart des Erlösers geistig auf die Erlöseten bezieht. Er verknüpft wieder diesen Satz mit dem vorhergehenden durch das Part. statt durch das Verb. fin., eine Verknüpfung, die namentlich bei den Verbis εἰδεναι und γιγνωσκειν gewöhnlich ist. S. auch mehrere Beispiele aus Polybius bei Raphel, Notae Polybb. Grotius gut: modo hoc infigamus animo. —— Ὁ παλαιος ἀνϑρ. Wie wir schon zu Cap. 2, 20. andeuteten, betrachtete der Isr. den Heiden, welcher an die äußere Theokratie sich anschloß, als ein Wesen, welches ganz neu geboren worden, wie der Talmud sagt, Tr. Jevamoth, f. 62, 1.: גֵּר שֶׁנִּתְגַּיֵּיר כְּקָטוֹן שֶׁנּוֹלַד דָּמִי „Ein Proselyt, der übertritt, ist wie ein kleines Kind." Zu diesem Satze bemerkt nun noch dazu Maimonides: „Und seine Verwandte sind nicht seine Verwandte." Da also ein solcher Mensch durchaus in neue Lebens-Verhältnisse trat, so ward er für einen neuen Menschen gehalten, wie denn auch die Proselyten בְּרִיאָה חֲדָשָׁה „neues Geschöpf" hießen. Diesen Sprachgebrauch trug wahrscheinlich Christus aus der alten Theokratie auf die neue über (Joh. 3.), wo dann der Sinn geistiger wurde, wo dann nämlich nicht blos von der äußerlichen Ausscheidung aus allem früheren Leben die Rede war, sondern von der inneren Aus- und Abscheidung aus allen früheren Beziehungen. Ein ähnlicher, auf die alttestamentliche Theokratie bezüglicher Sprachgebrauch scheint nun auch von P. auf die Christen übergetragen worden zu seyn, indem er bei diesen den παλαιος und den καινος ἀνϑρ. unterscheidet. Schöttgen giebt an, daß im Sohar Chadasch der gefallene Adam (welcher Ausdruck bei den kabbalistischen Schriftstellern oft nur das Symbol der noch nicht urbildlich gewordenen Menschheit, also der Menschen als Sünder ist), den sie auch „die böse Natur" nennen, ebenfalls אָדָם קַדְמוֹן „alter Adam" heißt. Wie ein jeder Mensch in seinem natürlichen Zustande das Bild

des gefallenen Menschen an sich trägt, so soll jeder Christ statt dessen das Bild des verklärten heiligen Christus in sich darstellen. Das ganze frühere Seyn des Menschen nach Erkenntniß, Gefühl und Willensneigung soll erneuert und umgekehrt werden, vermittelst der durch die Erlösung eingetretenen Gemeinschaft mit dem Erlöser. Es erhellt hieraus, wie tiefsinnig gerade jene Benennung ist, denn alle menschliche Weisheit und Lehre bessert nur stückweise. Theod. zu Kol. 3, 9.: παλαιον ἀνθρωπον τ. προτεραν ἐκαλεσε πολιτειαν. Von dem neuen Adam sagt er zu V. 10.: ἀνωθεν ἡμᾶς ὁ θεος ἐδημιουργησε κ. τους τῆς θειας εἰκονος χαρακτῆρας, οὓς ἡ ἁμαρτια διεφθειρεν, ἀκριβεστερον ἐν ἡμῖν ἐξετυπωσε. Sehr verkehrt ist die von Seb. Schmidt gegebene Erkl.: vetus homo est collapsus, novus integer. (! !) —— Συνεσταυρωθη. Daß P. die besondere Todesart des Erlösers auf den geistigen Tod des alten Menschen anwendet, ist um so nachdrücklicher, je schmerzhafter dieselbe ist, und jemehr sie gerade auf die Art des Absterbens der Sündenlust im Christen angewendet werden kann. Auf eine schmerzhafte Weise beraubt die Kreuzigung den Menschen zuerst aller Würksamkeit, noch lebt er, aber unthätig und qualvoll, allmälig schwindet er hin, bis das Zerschlagen der Glieder ihm völlig ein Ende macht. So, könnte man sagen, erhält durch die vom göttlichen Geiste gewürkten Eindrücke im Herzen die Sündenlust Pfähle, daß sie nicht kann wie sie will, noch erstirbt sie nicht, aber da immer flammender mit und in der wachsenden Liebe zum unsichtbaren Freunde der Seele der ihr entgegenstehende Durst nach Heiligung erwacht, so fühlt sie sich unselig und gequält und erlischt allmälig, bis der Tod ihr völlig ein Ende macht und den im Kampfe mit ihr geläuterten Christen in den Friedensschooß seines Heilandes führt. —— Ἱνα καταργηθῇ. Beza: notandum est proponi metam sanctificationis non quasi ad eam usque iam in hac vita pervenimus, sed quoniam ad eam contendimus, ac tandem etiam pervenimus, quum videlicet D. erit omnia in omnibus. —— Σῶμα τῆς ἁμαρτιας. Es läßt sich eine vierfache Art denken, diesen Ausdruck zu erklären. Die erste ist die, daß der Sünde metaphorisch ein Körper beigelegt wird. So Chrys.: οὐ το σῶμα τοῦτο οὑτω καλῶν ἀλλα την πονηριαν ἅπασαν, ὥσπερ γαρ παλαιον ἀνθρωπον λεγει

dann eben so viel als ἐλευθεροῦσθαι, welches V. 18. gebraucht wird, weil die Folge des Gerecht- und Unschuldigsprechens die Befreiung ist.

V. 8. Was der Apostel hier anschließt, ist nicht von dem V. 5. Gesagten verschieden, vielmehr will er das dort Gesagte nur noch tiefer einprägen und wiederholt es daher mit einer Erweiterung des Begriffs. Er zeigt nämlich, daß Christus nur auf sehr kurze Zeit der Sterblichkeit und einmal dem leiblichen Tode unterworfen war, daß dagegen seine Verherrlichung nach der Auferstehung eine ewige ist. Eben so, schließt er, kommt bei der Wiedergeburt ein Same (1 Joh. 3, 9.) in den Christen, der nie wieder untergeht, sondern immer reicher und herrlicher und beseligender in alle Ewigkeit sich entfaltet. Es ist also, will Paulus sagen, die Wiedergeburt nicht nur eine Auferstehung, sondern eine ewige Auferstehung, bei der kein Tod mehr eintritt. —— *Πιστευομεν ὅτι κ. συζησομεν.* So wie der Apostel sich V. 5. des Futuri ἐσομεθα bediente, so auch hier, indem er noch dazu dieses Zusammenlebens mit dem verherrlichten Erlöser als eine Sache des Glaubens darstellt. Augenscheinlich thut dies hier Paulus deswegen, weil er das jenseitige Leben mit dem Herrn in ununterbrochener Verbindung mit dem diesseitigen, nur als eine Verklärung und Vervollkommnung desselben betrachtet. Da nun noch nicht erschienen ist, was wir seyn werden, wenn unser verborgenes Leben in Gott wird offenbar werden, so hat der Apostel Grund, diese Vollendung unserer geistigen Auferstehung als eine Sache des Glaubens darzustellen. Erasm.: igitur si commortui sumus Christo mortuo, a pristinis vitiis liberi, confidimus fore eiusdem beneficio, ut posthac per vitae inculpatae innocentiam una cum vivente vivamus, et ita vivamus, ne relabamur unquam in mortem, et in hoc Christi simulacrum quoad fieri potest referentes. Neque enim ille sic resurrexit, ut denuo ius aliquod morti in se permitteret, sed revixit immortalis deinde futurus.

V. 9. Christus, der Schuldlose, war nur in den irdischen, von den Folgen der Sünde zerrütteten, Weltlauf eingetreten und hatte den damit zusammenhangenden θανατος auf sich genommen, um die Erlösung zu stiften; nachdem sie gestiftet, hat der θανατος gar keine Beziehung mehr auf ihn. Das κυριευειν scheint hier

den Begriff einer usurpirten Gewalt in sich zu schließen, da eigentlich — bei der Unsündlichkeit Christi — kein Grund zum *θανατος* vorhanden gewesen wäre.

V. 10. Der Apostel giebt den Grund an, warum auch bei Christo nur ein einmaliger Tod statt finden könne. — Zuerst ist in Bezug auf die Interpunction zu bemerken, daß die griech. Interpreten richtig vor *ἁμαρτιᾳ* das Comma setzen, der Syr. dagegen, die Vulg., Erasm. u. A. setzen es hinter *ἁμαρτιᾳ*, welches zwar auch einen Sinn giebt, aber lange nicht einen so treffenden. Denn der Grund reicht nicht hin, diese letztere Interpunction zu rechtfertigen, daß *τῇ ἁμαρτιᾳ* und *τῷ θεῷ* keinen passenden Gegensatz gebe. Der Sache nach soll auch nicht *ἀποθ. τῇ ἁμ.* dem *ζῆν τῷ θ.* gegenüberstehen, vielmehr hat Paulus nur einen formellen Parallelismus beabsichtigt, wie öfters. Folgen wir dagegen der allgemeiner angenommenen Interpunction, welche das Comma vor *ἁμαρτιᾳ* setzt, so finden wir hier sehr treffend den Grund angegeben, warum Christus nicht mehr als einmal sterben konnte. Oekum.: *κ. τοσοῦτον οὐκ ἐτι ἀποθανεῖται, ὁτι ἐκεῖνο το ἁπαξ ὁ ἀπεθανεν, οὐχ ὡς ὑπευθυνος θανατου κατα τ. λοιπους ἀνθρωπους ἀπεθανεν, ἀλλα δια την τοῦ κοσμου ἁμαρτιαν, ἱνα ταυτην ἀνελῇ κ. θανατωσῃ.* Chrys.: *σκοπου παλιν αὐτοῦ την φιλονεικιαν, κ. πῶς ἀπο τῶν ἐναντιων αὐτο κατασκευαζει. ἐπειδη γαρ εἰκος ἦν τινας θορυβεῖσθαι δια τ. σταυρον κ. τ. θανατον, δεικνυσιν ὁτι δι' αὐτο μεν οὖν τοῦτο χρη θαῤῥεῖν λοιπον. μη γαρ ἐπειδη ἁπαξ ἀπεθανε φησι νομισῃς αὐτον θνητον εἰναι. κ. γαρ δια τοῦτο αὐτος ἀθανατος μενει. θανατου γαρ θανατος ὁ θανατος αὐτοῦ γεγονε. κ. ἐπειδη ἀπεθανε, δια τοῦτο οὐκ ἀποθνησκει. κ. γαρ ἐκεῖνον τον θανατον τῇ ἁμαρτιᾳ ἀπεθανε.* Calvin: dominium mortis ad momentum subeundo in aeternum ipsam deglutivit. Es geht hieraus hervor, daß das *τῇ ἁμαρτιᾳ*, mit *ἀποθν.* verbunden, hier einen andern Sinn habe, als wo es von Menschen gesagt wird. Am nächsten läge, es dem Sinne nach nicht verschieden von *ὑπερ τῶν ἁμαρτιῶν* zu nehmen. Paulus konnte lieber den Dativ setzen, entweder um das, was er von Christo sagt, selbst der Sprachform nach dem analog zu machen, was er oben von den Gläubigen sagte, oder wahrscheinlicher um einen

formellen Parallelismus mit τῷ θεῷ zu bilden. Es findet sich ein Beispiel aus Euripides, Andromach. V. 334.: τεθνηκα τῇ σῇ θυγατρι, statt ὑπερ τῆς σῆς θυγατρος. Treffender möchte es aber seyn, auch hier die ἁμαρτια als den κυριος zu betrachten, wie es vorher vom θανατος hieß. Da Christus einmal die Folgen der Sünde über sich genommen, da er in der menschlichen Natur, wie sie jetzt ist (Phil. 2, 7.) erschien, so mußte er auch der ἁμαρτια dieses Opfer bringen, er mußte für sie, d. h. in Folge ihrer, sterben. Eine falsche Erklärung dieses Dativs hat Aug. im Enchir. c. 41., wo er es per meton. für „sündlichen Leib" nimmt: mortuus est carne, in qua erat similitudo peccati. In Bezug auf die Sache vergl. Hebr. 9, 26—28., wo ebenfalls das einmalige Sterben des Erlösers als hinlänglich zur Gründung einer ewigen Versöhnung dargestellt wird. —— Ὁ δε ζῇ. Das ὅ nehmen die griech. Gramm., Erasm., Corn. a Lap. u. A. für ὅτι, richtiger aber schon Beza, als Ellipse, indem καθ' fehlt, wie in τα λοιπα, τ' ἀλλα, s. Bos. —— Ζῇ τῷ θεῷ. Der Ausdruck hat Schwierigkeit gemacht. Theoph. erklärt den Dativ: ἐν τῇ δυναμει τοῦ θεοῦ. Oek. „dadurch, daß er Gott ist, durch seine Göttlichkeit." Allein wir müssen vielmehr auch hier den Dativ in jener allgemeinen Bedeutung nehmen wie früher τῇ ἁμ. und wie auch von den Menschen ζῆν τῷ θεῷ gesagt wird V. 11. „in Bezug auf Gott leben, für ihn leben." Diese Bedeutung ist stehend, 2 Kor. 5, 15. Auch bei den Griechen kommt ζῆν τινι in dieser Bedeutung vor. Demosth., περι Ἁλονησου, ed. Reiske, T. I. p. 80.: οἱ οὐκ αἰσχυνονται Φιλιππῳ ζῶντες, και οὐ τῇ ἑαυτοῦ πατριδι. Eben so προς Φιλ. ἐπιστ. p. 157. ib. Das ζῆν τῷ θεῷ bei Christo steht gegenüber den ἡμεραις ἀσθενειας oder τῆς σαρκος, Hbr. 5, 2, 7. So sagt daher Justinianus richtig zu dieser Stelle: Man kann gewissermaßen sagen „hier auf der Erde lebte der Heiland seinem Gotte und uns zugleich, insofern er um unsertwillen mit Rücksicht auf Uebel, Sünde, Tod und Satan lebte; alle diese Rücksichten hören jetzt auf, und Gott ist die einzige Beziehung seines Lebens." Eben so Beza. Es drückt daher Pel. richtig den Sinn aus: vivit in gloria deitatis. Orig.: expleto eo quod in forma Dei positus exinanivit semetipsum, et formam servi accepit, permanet in forma Dei et aequalis Patri.

V. 11. Nunmehr folgt wieder die Anwendung des Vorbildes unsers Hauptes auf uns. In Bezug auf die Lesart ist zu bemerken, daß codd. A D E F G und nach ihnen Griesb. das *εἶναι* nach *νεκρους μεν* auslassen, in denselben codd. fehlt auch das *τῷ κυριῳ ἡμῶν*. — Man kann mit Griesbach u. A. hinter dem *ὑμεῖς* ein Kolon machen. Besser ergänzt man dem Sinne nach zu V. 10. ein *καθως* und verbindet *ὑμεῖς* mit *λογιζεσθε*. In demselben Verhältnisse zu einem vorhergehenden Satze steht *οὑτω* Mtth. 5, 16. —— *Λογιζεσθε*. Beza: colligite; refero ad syllogismum, ut inde colligamus ac vere sentiamus nos tum peccato esse mortuos per Christi mortis communicationem, tum Deo vivere i. e. iustitiae. Vgl. 3, 28.

Zweiter Theil: Die Gnade, nicht das Gesetz, führt den Christen zur Heiligung und eben dadurch wird die Heiligung gefördert. V. 12—20.

V. 12. Schon V. 11. war der Apostel aus dem Gebiet der Belehrung in das der Ermahnung übergegangen. Er spricht jetzt diese Ermahnungen noch erweiterter aus, knüpft aber an sie V. 14. die Verheißung des gewissen Sieges der Christen, weil dieselben unter der Gnade stehen, und dieser Umstand den Ernst der Heiligung nicht schwächt, sondern erhöht. Nicht mit Unrecht bemerkt übrigens Bucer über die Abfassung dieser Ermahnungen: cum primis hic et in omnibus adhortationibus Paulinis observandum est, quod ardent omnia, quod densa sint argumentis, iisque urgentissimis. Die Lesart der letzten Worte dieses Verses variirt sehr. Einige Väter lassen von *αὐτῇ* an alles hinweg, einige codd. lassen *αὐτῇ ἐν* hinweg, einige lassen alles andere aus bis auf *αὐτῇ*, noch andere lesen statt *αὐτῇ*: *αὐτῷ* oder *αὐτοῦ* oder *αὐτην*. Griesb. läßt nun alles nach *ὑπακουειν* hinweg. Daß Paulus gar kein Pronomen geschrieben haben sollte, läßt sich allerdings schwer denken, denn der Satz ist dann völlig unklar, indem man nicht einmal das Subjekt zu *ὑπακουειν* weiß; von dieser Seite aus betrachtet möchte man geneigt seyn, einen Dativ in den Text mit aufzunehmen. Da indeß die Lesart von *αὐτῇ* so sehr variirt, und der Dativ allenfalls aus dem gleichfolgenden Verse (*τῇ ἁμαρτιᾳ*) ergänzt werden kann, so dürfte wohl die Griesb.

Lesart richtig seyn, welche mit ὑπακουειν den Vers schließt. —— *Μη οὖν βασιλ.* Die älteren Ausleger machen mit Recht bei diesen Worten darauf aufmerksam, daß der Apostel nicht gerade die völlige Vertilgung aller sündlichen Lust im Herzen sofort von den Christen erwarte, wiewohl dies das endliche Ziel ist, sondern zunächst nur, daß die ungöttlichen Willensneigungen nicht Regenten des innern Lebens seyn sollen. Es soll demnach, wenn auch Sünde im christlichen Leben vorkommt, doch die innere Neigung davon abgekehrt seyn. Aug. Prop. 35.: quia non consentimus desideriis pravis, in gratia sumus. Vortrefflich ist der Ausspruch des Chrys. zu diesem Verse: *οὐκ εἶπε, μη οὖν ζητω ἡ σαρξ, μηδε ἐνεργειτω, ἀλλ' ἡ ἁμαρτια μη βασιλευετω. οὐ γαρ τ. φυσιν ἦλθεν ἀνελεῖν, ἀλλα τ. προαιρεσιν διορθῶσαι. εἶτα δεικνυς ὁτι οὐ βιᾳ κ. ἀναγκῃ κατεχομεθα ὑπο τῆς πονηριας, ἀλλ' ἑκοντες, οὐκ εἶπε· μη τυραννειτω, ὁπερ ἀναγκης ἦν, ἀλλα· μη βασιλευετω. κ. γαρ ἀτοπον, εἰς βασιλειαν ἀγομενους τῶν οὐρανῶν βασιλιδα την ἁμαρτιαν ἐχειν, κ. καλουμενους συμβασιλευσεσθαι τῷ Χριστῷ αἱρεῖσθαι γενεσθαι τῆς ἁμαρτιας αἰχμαλωτους· ὡσπερ ἀν εἰ τις το διαδημα ῥιψας ἀπο τ. κεφαλῆς δαιμονωσῃ γυναικι κ. προσαιτουσῃ κ. ῥακια περιβεβλημενῃ δουλευειν ἐθελοι· — εἶτα ἐπειδη βαρυ το περιγενεσθαι ἁμαρτιας, ὁρα πῶς κ. κοῦφον ἐδειξε κ. τον πονον παρεμυθησατο εἰπων· ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σωματι. τοῦτο γαρ δεικνυσι προσκαιρους ὀντας τους ἀγῶνας κ. ταχεως καταλυομενους.* Daß aber im natürlichen Menschen würklich das dient, was Herr seyn sollte, und das Herr ist, was dienen sollte, ist offenbar. Nicht mit Unrecht daher nennen die Rabbinen die böse Natur des Menschen מֶלֶךְ גָּדוֹל den großen König, die gute dagegen יֶלֶד מִסְכֵּן וְחָכָם das weise arme Kind. (More Nebochim, Th. III. C. 22.) Eine schöne allegorische Erklärung von Pred. Sal. 9, 14., die sich auf diesen Ausdruck bezieht, findet sich in Beth Israel, p. 19. col. 4. —— *Ἐν τ. θνητῷ σωμ.* *Θνητος* wird unter den Aelteren von Orig., Photius, unter den Neuern von Turretin, Chr. Schmid u. A. gleich mit *νεκρος*, und zwar in der metaphorischen Bedeutung genommen. *Νεκρος*, mithin dann auch *θνητος*, in der Bedeutung „von göttlichen Lebenskräften entblößt," wie sonst *πιστις νεκρα, ἐργα νεκρα.* Turretin: cum dominium omne morte finiatur, hinc

colligit P., non debere amplius Christianos corpore suo abuti ad imperia peccati exequenda, cuius respectu corpus ipsorum veluti mortuum est. Andere wie Seb. Schmidt nehmen σῶμα emphatisch wie σαρξ für „die ganze gegenwärtige Natur des Menschen in ihrer Verderbtheit.“ Eben so scheint es Calvin zu verstehen, welcher erklärt: tota hominis massa. Man könnte auch σῶμα als die Bezeichnung der äußeren Erscheinung des Menschen betrachten und annehmen, daß der Apostel das Gebiet, innerhalb dessen die Sündenlust sich thätig erweise, angeben wolle; dann wäre es soviel als stünde ὀντων ὑμῶν ἐν τῷ θνητῷ σ. Am natürlichsten aber scheint es an dieser Stelle σῶμα θνητον in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen „der der Hinfälligkeit unterworfene Leib,“ indem wir nämlich gleich darauf den Apostel von den Gliedern des Leibes reden hören. Er läugnet damit nicht, daß jede Sünde in der Verderbniß des Geistes ihren Ursprung habe, allein in die äußere Erscheinung tritt sie erst, wenn der Mensch seine Leibesglieder im Dienste der Sünde anwendet, wenn sein Auge den Gelüsten der Seele folgt Verbotenes zu sehen, seine Hand dem jähzornigen Verlangen des Herzens Gewaltthat zu üben u. s. f. Da nun der Apostel keine dogmatische Erklärung der Entstehung der Sünde zu geben beabsichtigt, so genügt es ihm vor der Sündenlust, wie sie sich in der Erscheinung darstellt, zu warnen. Bengel treffend: cupiditates corporis sunt fomes; peccatum ignis. An andern Orten ermahnt Paulus, Seele und Leib rein zu erhalten, 1 Theſſ. 5, 23. Der Zusatz θνητος ist wohl, wie Chrys., Grot. u. A. bemerken, gemacht, um durch Hinweisung auf die unvergängliche Herrlichkeit, in welche dieser gebrechliche Bau verklärt werden soll, den Christen zu ermuthigen. Theod.: ἡ μεν τ. παθηματων κινησις τε κ. ἐνοχλησις κατα φυσιν ἡμῖν ἐγγινεται· τῶν δε ἀπειρημενων ἡ πρᾶξις τῆς γνωμης ἐξηρτηται. ἐδειξε δε κ. τοῦ πολεμου το προσκαιρον, θνητον τ. σῶμα προσαγορευσας· τουτου γαρ δεξαμενου τ. θανατου τ. ὁρον, παυεται κ. τῶν παθηματων ἡ προσβολη.

V. 13. Ausführung der im vorigen Verse ausgesprochenen Ermahnung. Das Abgestorbenseyn der Sünde soll positiv den Dienst der Heiligung mit sich führen. Theod.: βασιλειας μνημονευσας, ἀναγκαιως κ. την ταυτης ἐδειξε πανοπλιαν, κ. τον τῆς νικης ἡμᾶς ἐξεπαιδευσε τροπον. ὁπλοις γαρ καθ᾽ ἡμῶν

ἡ ἁμαρτια τοῖς ἡμετεροις κεχρηται μελεσιν. — Wenn der Mensch wiedergeboren ist und das göttliche Lebensprincip in ihm würksam geworden, so muß alles ihm dienen. So ist denn auch der Leib des Menschen und dessen Glieder an sich nicht sündlich, sondern wird es erst durch die verkehrte Willensneigung des Menschen, wie Chrys. zu diesem Verse bemerkt, indem er sagt, gleicherweise bediene sich sowohl der Vaterlandsvertheidiger als der Mörder Waffen, ohne daß in den Waffen selbst etwas Verderbliches liege. Bei dem Wiedergeborenen nun werden alle jene Dinge, die vorher Organe der Sündenlust waren, Organe der Himmlischgesinntheit, also Förderungsmittel der Heiligkeit. Pel. schön: ut oculus, qui ante videbat ad concupiscendum, nunc videat nudum ad vestiendum (eum). Sic de reliquis membris adverte! —— Παριστανετε. Παριστανα τινι τι, jemandem etwas zu freiem Gebrauch vorlegen. Polyb., Hist. 3, 55, 6.: παραστησας τα πληθη προς το ἐξοικοδομεῖν τον κρημνον. Es entspricht dies Wort dem βασιλευετω im vorigen Verse, indem es anzeigt, was Pel. sagt: notandum quod homo membra sua cui velit parti exhibeat per arbitrii libertatem. —— Τα μελη. Turretin: non tantum externas notant corporis partes, sed etiam internas, adeoque ipsos affectus. Der Apostel schließt diese nicht aus, wiewohl er sie auch nicht eigentlich meint. — Ὁπλον, das hebr. כְּלִי, kann also Werkzeug, Gefäß, Waffe heißen. Viele Ausleger im letzten Sinne, doch ist auch der erste sehr angemessen „Organe." —— Ἀδικια hier: Unheiligkeit im Allgemeinen. —— Ἁμαρτια hier die inwohnende überwiegende Sündenlust. —— Ὡς ἐκ νεκρ. ζῶντας. Mit Unrecht suchen die Ausleger hier eine ins Einzelne gehende Beziehung. Majus und Deyling glauben, daß Paulus an die ὑστεροποτμοι, die Scheintodten der Heiden, denke, welche, wenn sie zurückkehrten, für heilig gehalten wurden. Wolf, Chr. Schmid u. A. meinen, daß Paulus darauf hinweise, daß die Christen, während die Juden geschlachtete Opferthiere brachten, sich selbst als lebendige darbrächten, wie Röm. 12, 1. dieser Gedanke ausgesprochen ist. Dann hätte sich aber in der That Paulus kaum unklarer ausdrücken können, wenn dies hier seine Meinung wäre. Vielmehr ist der einfache Sinn der Worte der, welchen Pel. ausdrückt: tanquam qui iam resurrexistis, quia tunc

nec carnaliter vivitur, nec peccato. —— Ὅπλα δικ. τ. θεῷ. Der Gen. des Subst. δικ. zur Bezeichnung des Gegenstandes der Waffen oder Organe. Der Dativ kann mit παραστησατε verbunden werden, natürlicher aber wird er als Dat. commodi betrachtet „für Gottes Sache."

V. 14. Mehrere Erklärer sehen das Fut. κυριευσει als imperativisch an. Schon Pel. führt diese Erklärung an, so auch Hunnius, Locke, Taylor, Heum. u. A. Mit dem Folgenden stände alsdann dieser Vers so in Verbindung: Es darf auch schon deswegen die Sünde nicht über euch herrschen, da ihr nicht mehr unter dem Gesetz steht, demnach als Christen höhere Verpflichtungen habt. Es ist diese Erklärung nicht geradezu verwerflich, weit mehr aber empfiehlt sich eine andere, die von den meisten Interpreten angenommen ist. Richtiger nämlich sehen wir in diesen Worten eine Verheißung, und in dem Folgenden die Begründung dieser Verheißung. So Orig., Chrys., Aug., Theod. u. v. A. Calvin: exhortatus erat, ut omnes suas facultates in obsequium iustitiae applicarent. At quum circumferant carnis reliquias, necesse est eos aliquantum claudicare. Proinde ne infirmitatis suae conscientia fracti, animos despondeant, tempestive occurrit, interposita consolatione ex eo petita, quod iam non exiguntur eorum opera ad severum legis examen. Mel.: non dominabitur idem est ac non damnat vos, sed placet inchoata obedientia propter gratiam. Photius: μη γαρ ἐστω ὑμῖν ὁ τ. ἁμαρτιας πολεμος προφασις, ἀσθενης ἐστι νῦν ἡ ἁμαρτια, οὐ δυναται κυριευειν, ἐαν μη ἡμεῖς ἐκοντες ὑποκατακλιθῶμεν αὐτῇ, ἀλλα προσβαλλει μεν; οὐ κυριευει δε. Erasm.: neque vero periculum est, ne pecc. vos nolentes in pristinam retrahat servitutem, quandoquidem iam non estis obnoxii legi, quae cupiditates irritabat potius quam coërcebat. — Ganz falsch wird es demnach seyn, mit Koppe, welchem auch hierin urtheilslos Rosenm. beistimmt, hier in der Mitte des 14ten Verses einen Absatz zu machen, als schlösse sich an dieser Stelle ein Abschnitt des Capitels, mit dem 15ten Verse sodann den neuen Abschnitt des Capitels zu beginnen, und den 15ten Vers selbst mit den Worten οὐ γαρ ἐστε anfangen zu lassen. Schon das γαρ ist dieser Abtheilung des Verses entgegen, welches aber Koppe als Uebergangspartikel betrach-

tet und „freilich" übersetzt. —— Οὐ γαρ ἐστε κτλ. Der νομος tritt äußerlich gebietend vor den Menschen und kann ihm keine Liebe zum Guten mittheilen. Die χαρις würkt innerlich erneuernd. Auch hier fließt beim Apostel wieder Objectives und Subjectives zusammen. Die χαρις ist objectiv das unverdiente Wohlgefallen Gottes am Sünder, subjectiv das innere neue Lebensprincip, welches durch den Glauben an die objective Wahrheit der Begnadigung in und durch Christum geweckt wird. Chrys.: νομος μετα τους πονους τους στεφανους ἐπηγγελτο. αὐτη δε προτερον ἐστεφανωσε, κ. τοτε εἰς τους ἀγῶνας εἱλκυσεν. Treffend Aug. de continentia, c. 3.: non sumus sub lege, bonum quidem iubente, non tamen dante, sed sumus sub gratia quae, id quod lex iubet faciens nos amare, potest liberis imperare. Zur Erläuterung dienen noch folgende zwei Stellen: ad Num. 13.: ante legem sequebantur homines concupiscentiam carnis; sub lege trahebantur cum sua concupiscentia; sub gratia nec sequimur concupiscentiam, nec trahimur ab ea, in pace nulla est concupiscentia carnis. Und Prop. XIII. ad Rom. 3, 20.: quod cum fit (cum gratia homini sub lege constituto donatur), tametsi desideria quaedam carnis, dum in hac vita sumus, adversus spiritum pugnant, ut eum ducant in pecc. non tamen his desideriis consentiens spiritus, quoniam est fixus in gratia et caritate Dei, desinit peccare. Non enim in ipso desiderio pravo, sed in nostra consensione peccamus. — Dagegen paßt es nicht zu dem Ganzen der paulinischen Lehre, wenn ὑπο νομον und ὑπο χαριν nur äußerlich aufgefaßt werden, wie von Grotius, Clericus, Limb. u. A.; welche es blos erklären durch „altes und neues Testament, jüdische und christliche Religion." —— Ὑπο νόμον. Beza: apud impios sub lege non esse significat pro arbitrio suo quidvis audere, sub gratia autem esse non posse damnari.

V. 15. Am Anfange des Capitels hatte der Apostel jene falsche Consequenz angeführt und widerlegt, insofern dieselbe bei der Annahme des Christenthums geltend gemacht werden konnte, als sei nämlich keine Umkehr bei der Annahme desselben nöthig. Er hatte dabei auf den Taufritus gewiesen, welcher schon hinlänglich

zei-

zeige, daß im Christenthume alles auf völlige Umkehr abgesehen sei. Nun erneuert sich dieselbe Consequenz bei Betrachtung des fortgesetzten Wandels der Christen. Dieser Wandel findet nämlich statt, indem sie fortdauernd sich des objectiven, göttlichen Wohlgefallens erfreuen, und subjectiv vermöge dessen Erregungen und Belebungen durch den göttlichen Geist erfahren. Sollte nicht dies der fortgesetzten Heiligung nachtheilig seyn? Darauf entgegnet Paulus in den folgenden Versen: Indem der Sünder, der mitten in Sünden sich bewegt, die Vergebung der Sünden annimmt, nach Erlösung verlangt, so bekennt er dadurch, daß es ihm um Heiligkeit und die damit verbundene Seligkeit zu thun ist, demnach ist die Annahme des Christenthums ein aus innerem Herzensbedürfniß hervorgehendes, entschiedenes Verlangen nach Heiligung. Somit ist die Annahme der Erlösung von den Sünden gewissermaßen ein Eintreten in die Dienste des heiligen Gottes. Da nun die Vergebung nur solchen ertheilt wird, welche würklich in die Dienste Gottes treten wollen, so sind sie hiermit auch verpflichtet, hinfort diese ihre Dienste durch Ernst der Heiligung zu erfüllen, und es läßt sich keine Unterbrechung in dem angetretnen Laufe nach dem Ziele der Heiligung denken. — Chrys.: ἐπειδη δε τουτοις ἀναπνεῦσαι πεποιηκεν τ. ἀκροατην, ἀσφαλιζεται παλιν αὐτον, ἐξ ἀντιθεσεως παραινεσιν εἰσαγων. Vortrefflich Calvin: quia Dei mysteriis perpetuo carnis sapientia obstrepit, necessario subiicit hanc prolepsin. Nam quum lex bene vivendi sit regula, putamus, ea soluta, protinus corruere omnem disciplinam, frangi repagula, nullum denique manere discrimen boni et mali.... Haec quidem propria solutio est, nihil aliud quam maledictionem tolli, cui extra gratiam obnoxii sunt cuncti mortales. Sed P. quamvis id diserte non exprimit, oblique tamen ostendit. Die von den Heiden in dieser Hinsicht gemachten Vorwürfe, finden sich besonders stark in Kelsus Worten bei Orig. c. Celsum, l. III. c. 58., wo Orig. so schön darauf antwortet. Merkwürdig sind auch die Verunstaltungen des christlichen Glaubens in jener Hinsicht bei dem Heiden Zosimus, Histor. l. II. p. 114. ed. Ox., wo er von Constantins Sünden spricht, und ähnlich Julianus in seinen Caesares, wo er von Constantin redet. — Vergl. über den Vorwurf, als würde das Gesetz an sich aufgehoben, Röm. 3, 31. und 1 Kor. 9, 21. —

Ἁμαρτήσομεν im Fut. als interrogatio deliberativa, s. Lipsius, de indic., p. 19.

V. 16. Es findet in diesem Satze keine Tautologie statt. Der Sinn ist dieser, daß, wenn einmal die Willensrichtung des Menschen sich für ein gewisses Gebiet bestimmt hat, sie dann einerseits wieder unwillkührlich von diesem Gebiete beherrscht und geleitet wird, andrerseits die Verpflichtung auf sich hat, fortgehend diesem Gebiete ihre Kräfte zuzuwenden. Dadurch, daß der natürliche Mensch seiner Neigung zur Willkühr freien Lauf läßt, erhält die Sünde immer größere Anziehungskraft für ihn und macht ihn, indem sie seine Erkenntniß immer mehr unmittelbar verblendet, immer mehr zum blinden Diener seiner ungeregelten Begierden. Auf der andern Seite sieht sich auch der natürliche Mensch, und zwar mit nur mittelbar verblendeter Erkenntniß, gewissermaßen als verpflichtet an, fortgehend jenem Gebiete der Willkühr seine Kräfte zuzuwenden. Denn, um im Genusse seiner Sündenfrüchte sich zu behaupten, sind immer wieder neue Versündigungen nöthig, und da keine Sünde wie keine göttliche That vereinzelt steht, so nöthigt ihn, wenn nicht eine völlige Umkehr eintritt, der fortgehende Zusammenhang des nachfolgenden Lebens mit dem vorhergegangenen zu erneueten Vergehungen. (Die Talmudisten sagen schön in Pirke Aboth: „Der Lohn einer guten That ist eine gute That, der einer bösen eine böse.") Wegen dieser bindenden Macht der Sünde, mit der sie theils unmittelbar, theils mittelbar die Erkenntniß des Menschen verblendet, ist sie denn auch schon von den Alten, namentlich den Platonikern, als Herrin, die Sünder aber als Sklaven dargestellt worden. Wir führen nur zwei Stellen zum Belege an. Xenoph., Mem. l. IV. c. 5.: *ὅστις ἄρχεται ὑπὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν, κ. διὰ ταύτας μὴ δύναται πράττειν τὰ βέλτιστα, νομίζεις τοῦτον ἐλεύθερον εἶναι; ἥκιστα ἔφη.* Seneca, Natural. Quaest. l. III.: liber est qui servitutem effugit sui. Haec est assidua servitus et ineluctabilis, et per diem ac noctem aequaliter premens, sine intervallo, sine commeatu; sibi servire gravissima servitus est. Auch die Rabbinen kennen diese Metapher. Sohar, Exod. fol. 48.: qui malus est, sub potestate ipsius (concupiscentiae pravae) est, sicut servus sub potestate domini sui. So auch in dem Ausspruche des Herrn, Joh. 8, 34. — Doch wenn Paulus mit an=

erkanntem Rechte eine δουλεια der Sünde lehrt, so ist es auffallender, wenn er auch eine δουλεια der Heiligkeit annimmt. Er erklärt auch V. 19., daß dieser Ausdruck nicht zu sehr zu urgiren sei, indeß ist er doch allerdings ebenfalls hier an seiner Stelle. Denn einerseits hat auch die Heiligkeit, namentlich durch die mit ihr verbundene Seligkeit, durch den Frieden, die Freude, die Seelenruhe, die sie dem Menschen verleiht, einen sanften Zauber für den, der sie erkannt hat, so daß sie durch eine sehnsuchtsvolle Ahnung unwillkührlich den Menschen wieder in ihr Gebiet lockt, sodann aber gilt es namentlich vom Christen, daß er bei seiner Bekehrung gewissermaßen zur Knechtschaft der Heiligkeit sich verpflichte, und zwar aus dem oben angegebenen Grunde, weil ja in der Reue und Buße über seinen früheren Sündendienst, mit welcher er nach Vergebung und Erlösung verlangt, das Bekenntniß liegt, nunmehr einem andern Reiche angehören zu wollen. Aehnlich fassen auch die meisten Ausleger den Zusammenhang und die Beweisführung des Apostels auf. Einige aber, wie Baumg., Mosh., heben allzu einseitig blos das εἰς θανατον und εἰς δικ. hervor, als Angabe des Lohns, und setzen das Argument des Apostels darein, daß er durch Vorstellung des traurigen Lohnes der Sünde die falsche Consequenz abweisen wolle. Allein dies wäre an und für sich betrachtet sehr unpassend, sodann weisen sich auch das εἰς θάν. und das εἰς δικ. durch ihre Stellung hinlänglich als untergeordnet aus, anderer Gründe zu geschweigen. Die Bezugnahme auf den Lohn V. 22. knüpft sich dort nur an die Ermahnung. —— Ὡι παριστανετε. Dies drückt hier die freiwillige Gemüthsrichtung aus, die sich selbst der Sklaverei hingiebt, und dann auch alle deren Pflichten erfüllen muß. —— Ὡι ὑπακουετε. Calv., Grot., Coccejus nehmen dies ᾧ als Ablat.: eo quod obeditis. Natürlicher ist es, mit der Vulg., dem Syrer, auch hier es als den Dativ anzusehn, und diese beiden Worte entweder als einen pleonastischen Zusatz statt ἐκεινου zu betrachten, oder was vorzüglicher scheint, sie als einen durch das Relativ statt durch das Demonst. mit και verbundenen losen Zusatz anzusehen, so daß wir übersetzen: „dessen Knechte seid ihr und dem gehorcht ihr dann auch würklich." —— Εἰς θανατον fehlt in codd. D E, dem Syrer u. A. Man kann indeß nicht leicht begreifen, wie es in den Text gekommen, wenn es ursprünglich

fehlte, denn des Parallelismus wegen kann es schwerlich eingeschoben seyn, da es doch zu *εἰς δικ.* keinen rechten Parallelismus bildet. Sind nun überdies die äußeren Auctoritäten nicht überwiegend, wie sie es nicht sind, so werden wir es im Texte behalten. Bei dieser Gegenüberstellung von *θανατος* und *δικ.* scheint es, als ob *θανατος* hier vorzugsweise sich auf das sittliche Verderben bezöge. Da indeß mit der *δικ.* auch die Beseligung gesetzt ist, so brauchen die andern Beziehungen des *θαν.* nicht ausgeschlossen zu werden. —— *Ὑπακοη.* Beza: novitas vitae quae nos ad obedientiam Dei disponit. Vgl. Cap. 5, 19. *ὑπακοη.* — Uebrigens macht Chrys. zu diesem Verse die Bemerkung: *οὔπω λεγω τ. γεενναν, οὐδε τ. πολλην ἐκεινην κολασιν, ἀλλα τ. ἐνταῦθα αἰσχυνην, ὅταν δοῦλοι γινεσθε, κ. ἑκοντες δοῦλοι κ. ἁμαρτιας δοῦλοι. κ. ἐπι τοιουτῳ μισθῳ ὥστε παλιν ἀποθανεῖν . . . . μη οὖν ἑκων σεαυτον προδῷς. ἐπι μεν γαρ τῶν πολεμων και ἀκοντες παραδιδονται πολλακις οἱ στρατιῶται· ἐνταῦθα δε ἀν μη αὐτος αὐτομολησῃς οὐδεις σοῦ περιεσται.* — Genauer als hier in diesem Verse wird der Einwand des vorigen widerlegt im 7ten Capitel. Dort zeigt der Apostel speciell, wie das Gesetz nicht vermöge Heiligkeit im Menschen zu befördern.

V. 17. Der Apostel zeigt, daß die Christen von Herzen Christen geworden sind, also von Herzen ihre Sünde erkannt, und von Herzen Vergebung gesucht haben, daß sie demnach entschieden an die Heiligkeit gleichsam wie als Knechte sich ergeben haben. Die Construction ist vernachlässigt. Es sollte heißen: *ὁτι, πριν μεν ὀντες δοῦλοι τῆς ἁμ., νῦν δε ὑπ.*, oder wenigstens sollte hinter *ἦτε* ein *μεν* stehn. — Paulus spricht dieses Argument unter Form einer Danksagung aus, wozu Bengel die gute Bemerkung: idioma Paulinum est, quod propositiones categoricas solet non categorice et nude, sed cum quodam quasi modo, i. e. cum significatione affectus, gratiarum actionis, voti etc. efferre, v. 1 Cor. 14, 18. 2 Tim. 2, 7. Haec observatio faciet, ut multis in locis et sententia sermonis et ardor pectoris apostolici distincte appareat. — Chrys.: *οὐδε γαρ ἀνθρωπινης ἰσχυος ἦν ἐκεινων ἡμᾶς ἀπαλλαξαι παντων, ἀλλα τ. θεῷ χαρις τῷ τοσαῦτα κ. βουληθεντι κ. δυνηθεντι. κ. καλῶς εἶπεν, ὑπηκουσατε ἐκ καρδιας, οὐδε γαρ ἠναγκασθητε, οὐδε ἐβιασθητε. τοδε κ. ἐγκωμιαζοντος ἐστιν ὁμοῦ κ. καθαπτομενου·*

οἱ γὰρ ἑκόντες προσελθόντες κ. μηδεμίαν ὑπομείναντες ἀνάγκην, πῶς ἂν σχοίητε συγγνώμην, τίνα δὲ ἀπολογίαν ἐπὶ τὰ πρότερα παλινδρομοῦντες; —— Ὑπηκούσατε εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδ. Das Zeitwort ὑπακούειν behält der Apostel, obwohl es hier weniger passend ist, bei, weil er vorher von der christlichen ὑπακοὴ gesprochen hatte. Es kann sodann eine zwiefache Hypallage statt finden. Wenn wir nämlich annehmen, daß ὑπακούειν hier, wie sonst nicht selten (s. Beispiele aus Appian und Josephus bei Kypke), mit εἰς construirt ist, so ist der Satz aufzulösen in ὑπηκούσατε εἰς τύπον διδαχῆς, ὃς παρεδόθη ὑμῖν, nach der Regel, daß die Verba, welche im Activo den Dativ der Person haben, diesen im Passivo in den Nom. verwandeln können. Hebr. 7, 11. ὁ λαὸς ἐπ' αὐτῇ νενομοθέτητο. So Castal., den Beza deswegen schilt: paruistis ei doctrinae rationi, quae vobis tradita est. Nehmen wir aber an, daß der Apostel ὑπακούειν wie gewöhnlich mit dem Dativ construiren wollte, so ist die Hypallage diese, daß das Nomen den Casus seines Relativs angenommen hat, und es ist aufzulösen in τῷ τύπῳ, εἰς ὃν παρεδόθητε. Diese Construction vertheidigt Beza und sagt zur Erklärung: hoc dicendi genus habet magnam emphasin. Ita enim significatur evangelicam doctrinam quasi instar typi cuiusdam esse, cui velut immittamur ut eius figurae conformemur et totam istam transformationem aliunde provenire. Eben so bemerkt zu παρεδόθητε nach dieser Constructionsweise Theoph.: δεικνὺων ὅτι εἰ κ. αὐτοὶ προσῆλθον, ἀλλ' ὅμως τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος τὸ πᾶν, προσέθηκε, τό, παρεδόθητε. Das Passivum würde hier bezeichnen, daß der Geist Gottes es ist, der bewürkt, daß der Mensch dem Evangelium sich übergiebt, und man könnte auch das Pass. ἐδουλώθητε V. 18. als übereinstimmend mit diesem Pass. anführen. Allein das ἐδουλώθητε bezieht sich gerade darauf, daß eine freie Willensrichtung, die voranging, die Christen in diese heilige Knechtschaft gebracht hat, und das ὑπηκούσατε in diesem Verse hebt auch, vermittelst des ἐκ καρδίας, wie dies denn durch die ganze Argumentation erfordert wird, das Freiwillige bei dem ersten Annehmen der Vergebung und dem Eingehen in den Rathschluß der Erlösung hervor. Wir werden daher nicht anstehen, der ersten Constructionsweise zu folgen. Die Formel παραδιδόναι τινὶ τι ist stehend für: „lehren, kund thun,"

Apg. 16, 4. 1 Kor. 11, 2. 15, 3. 2 Ptr. 2, 21., wie im Lat. tradere disciplinam. Einer ganz anderen Construction folgt Grot., welcher εἰς τυπον διδ. gleichbed. nimmt mit κατα τυπον, und übersetzt: obedistis ad eum modum quem Evangelium praescribit, quique vobis est traditus. —— Τυπος διδαχῆς. Vgl. Röm. 2, 20. μορφωσις τῆς γνωσεως. 2 Tim. 1, 13. ὑποτυπωσις ὑγιαινοντων λογων. Jamblichus, Vita Pythag. c. 16.: κ. ἦν αὐτῷ τῆς παιδευσεως ὁ τυπος τοιοῦτος κ. προς ταῦτα ἀποβλεπων. c. 23. ἑνεκα τοῦ σαφεστερον γενεσθαι τον τυπον τῆς διδασκαλιας. —— Ἐκ καρδιας. Dieser Zusatz war nöthig, um die Verpflichtung zu zeigen, dem treu zu bleiben, dem man sich einmal aus freien Stücken übergeben hat.

V. 18. Ἐδουλ. τῇ δικ. zeigt den gegenwärtigen Zustand der Abhängigkeit an. Falsch ist die Erklärung von Grotius, welcher zu δικ. bemerkt: iustitia i. e. laus pro iustitia, wogegen Calov richtig: iustitia notat proprie iustitiam i. e. sanctitatem vitae. Obedimus enim non ut laudem reportemus vel gloriam, sed ut iusti et sancti simus.

V. 19. Der Ausdruck ἐδουλωθητε „Knechte der Heiligkeit werden" hatte etwas Auffallendes. Man konnte vielleicht irgend eine gesetzliche Vorstellung damit verbinden. P. hält es daher für nützlich, denselben in den gewöhnlicheren Ausdruck aufzulösen „die Glieder im Dienste der Heiligkeit gebrauchen." —— Ἀνθρωπινον λεγω. Ἀνθρωπινος hat eine zwiefache Bedeutung, die hier in Erwägung kommen kann. Nämlich einmal heißt es das, was der Mensch ertragen kann oder erträgt. Pollux erklärt es in dieser Bed. durch το κουφον, εὐφορον. So sagt der Grieche ἀνθρωπινα ἁμαρτανειν, Xenophon, Cyrop. l. III. c. 1. §. 22. So kommt es vor 1 Kor. 10, 13. (vgl. im Hebr. 2 Sam. 7, 14.). Diese Bedeutung wird für die vorliegende Stelle angenommen von Orig., Chrys., Theod., Bucer, Wetst., und zwar meinen diese Ausleger, der Apostel wolle die Leichtigkeit der Erfüllung seiner Forderungen anzeigen: „ich fordere nichts eure Kräfte Uebersteigendes." Theod.: τῇ φυσει μετρῶ τ. παραινεσιν, οἶδα γαρ τα ἐν τῷ θνητῳ σωματι κινουμενα παθη. Allein das, was der Ap. fordert, ein δοῦλος τ. δικ. zu werden, ist ja eben etwas Hohes, ist ein eigentliches πνευματικον, welches der Ap. kaum als etwas Leichtes dargestellt ha-

ben möchte. Darum bleiben wir vielmehr bei dem gewöhnlichen paul. Sprachgebr., von dem wir zu C. 3, 5. handelten. Danach hieße es „ich bequeme mich der gewöhnlicheren Denk- und Sprechweise an." Dieses kann nun aber wieder verschiedene Beziehungen haben. Es ist dabei das δι' ἀσθενειαν τῆς σαρκος zu berücksichtigen. Dieses kann mehr die sittliche Unvollkommenheit, oder mehr die intellectuelle bezeichnen. Im letzteren Falle wäre der Sinn: „eure mangelhafte menschliche Natur macht es nothwendig, daß ich sehr deutliche Bilder aus dem gewöhnlichen Leben wähle." Grot.: sensus spirituales exprimo per similitudines rerum vulgarium et vobis notarum. In diesem Falle würde der Ap. die geringe Fassungskraft der Römer als etwas zufällig gerade in ihnen Vorhandenes rügen; dazu würde sich aber der Ausdruck τῆς σαρκος nicht passen, der immer auf das gemeinsam Menschliche sich bezieht. Besser und auch bedeutungsvoller wird die Erklärung, wenn wir ἀσθενεια τῆς σαρκος auf das Sittliche beziehen „der irdische, fleischliche Sinn." Diesem erschien die Heiligung als eine δουλεια, für den wahrhaft Erleuchteten, für den πνευματικος, war sie die ächte ἐλευθερια. Dann bezieht sich das ἀνθρωπινος mehr auf die unter den Menschen gewöhnliche Denkweise. — Erasm., Beza, Seb. Schmidt fassen es so: „wegen eurer ungöttlichen Gesinnung bedürft ihr recht starker Arzenei, muß ich euch die Sache in recht starken Ausdrücken schildern." —— Ὥσπερ παρεστησατε. Oek.: πολλῷ μεν μειζονα ἔδει τ. Χριστῷ την δουλειαν παρασχεῖν κ. τ. δικαιοσυνῃ, ἤπερ ὅσην παρεσχετε τ. ἀκαθαρσιᾳ κ. τ. ἀνομιᾳ, πλην δια τ. ἀσθ. τ. σαρκος τ. ἴσην ἀπαιτῶ. Anselm. schön: sicut ad peccandum vos nullus cogebat timor, sed ipsius libido voluptasque peccati, sic ad iuste vivendum non vos supplicii metus urgeat, sed ducat delectatio iustitiae. Sicut ergo ille iniquissimus, quem ne poenae quidem temporales deterrent ab immundis operibus, ita iustissimus ille, qui ne poenarum quidem temporalium timore revocatur a sanctis operibus. —— Ἀκαθαρσια heißt gewöhnlich „Wollust," könnte aber hier auch allgemeinere Bed. haben. Calv. meint, daß ἀκαθ. vorzugsweise die sinnlichen Sünden bezeichne, wie ἀνομια die Gewaltthätigkeiten. —— Εἰς τ. ἀνομιαν. Das εἰς τ. ἀν. muß nach dem parallelistisch ihm gegenüberstehenden εἰς τ.

ἁγιασμον erklärt werden. Sonach drückt εἰς den Endzweck aus, das erste ἀνομια ist die gesetzlose, zügellose Begierde, das zweite bezeichnet die fortwährenden Aeußerungen jener innerlich aufkeimenden ungeregelten Begierden, zu deren Organen der Mensch seine Glieder hingiebt. So Beza, Baumg., Mosh.; Heum. übersetzt richtig: „so daß ihr Sünder wurdet." Dagegen Theoph.: οὐ γαρ ὁπηνικα τινα ἁμαρτιαν ἐποιησατε, ἱστασθε ἀχρι ταυτης, ἀλλ' ὑπεκκαυμα ταυτην ἐχετε εἰς το ἐπι πλεον ἀνομεῖν, und so Erasm., Luther u. v. A., allein theils ist der Parallelismus entgegen, theils erlaubt es auch die Sprache nicht wohl, welche ἐξ ἀνομιας εἰς ἀν. fordern würde. Demnach ist der Sinn: „So wie früher die Begierden eurer Lust an euern Gliedern stets willige Werkzeuge zur Erreichung ihrer Absichten fanden, indem würklich gesetzlose Handlungen daraus hervorgingen, so seien jetzt eure Glieder willige Werkzeuge der heiligen Regungen eures Innern zur Beförderung der Heiligung."

Dritter Theil: Lohnende Aussicht auf das endliche Ziel der Heiligkeit. V. 20 — 23.

V. 20. Nachdem der Ap. bis hierher gezeigt hatte, daß es in der Natur des Christenthums liege, daß dasselbe eine fortgehende Heiligung erzeuge, sucht er zu derselben nunmehr auch zu ermuntern, indem er auf den endlichen Ausgang einer solchen fortgesetzten Heiligung hindeutet. Das γαρ, welches die Christen in der Heiligung bestärken soll, weiset auf das V. 22. von dem Lohne der Christen Gesagte hin. — Ἐλευθεροι ἠτε τ. δ. Die meisten älteren und neueren Ausl. Orig., Theoph., Oek., Beza, Limb. sehen in dieser zweiten Hälfte des Verses nur die Verstärkung der erstern: da ihr der Sünde dienstbar waret, waret ihr gänzlich der Heiligkeit entfremdet; so daß ἐλευθεροι hier so viel wäre, wie plane alieni. Allein dann würde dieser Vers nicht zu V. 21. passen. Bei Erwägung des Verhältnisses beider Verse zu einander ergiebt sich, daß V. 20. etwas beim Sündendienste Erfreuliches zugeben soll, welches aber Vers 21. wieder verleidet, indem auf das endliche Ziel des Sündendienstes hingewiesen wird. Das Erfreuliche nun beim Sündendienste ist das Freiseyn von der Herrschaft der göttlichen Auctorität des

Gesetzes der Heiligkeit. So lange nämlich der Mensch ganz und gar der Sünde sich preis giebt, wird seine Erkenntniß immermehr verdunkelt, so daß er immer weniger die strafende Stimme des Gewissens vernimmt und also gewissermaßen — wie es ihm erscheint — in gar keiner Beziehung zur Heiligkeit steht. Diese Zügellosigkeit, wenn sie etwas Erfreuliches ist, giebt der Ap. zu, allein er fragt nun V. 21. nach dem Ausgange derselben. Wir werden demnach die Verbindung beider Verse so angeben: „da ihr im Sündendienste waret, hattet ihr freilich das voraus, daß ihr gänzlich außer aller Dienstbarkeit der Heiligkeit standet, doch laßt uns dabei nur auf den endlichen Ausgang blicken!" — Den Sinn dieser beiden Verse giebt richtig, wiewohl er ihren Zusammenhang falsch auffaßt, Erasm.: quamdiu versabamini in paganismo, quoniam serviebatis peccato, videbamini a iustitia alieni, neque quidquam illi debere, cui nondum eratis addicti. Nunc nihil est quod possit praetexi. Quodsi ipsa recti natura parum vos movet, fructum obsequii longe diversissimum expendite, qui utrumque servitutis genus estis experti. Ueber den ethischen Gehalt dieses Ausspruches des Ap. bemerkt trefflich Thom. Aq.: quantum ad hoc quod dicit: liberi fuistis iustitiae, id praecipue contingit his qui ex certo proposito peccant. Nam illi qui ex infirmitate vel passione peccant, aliquo freno iustitiae retinentur. Sciendum tamen est, quod iste status habet veram servitutem, libertatem autem non veram, sed apparentem. Cum enim homo sit id quod est secundum rationem, tunc homo vere est servus quando ab aliquo extraneo abducitur ab eo quod est rationis.

V. 21. Der Ap. fordert die Christen zu dem heilsamen Geschäfte auf, in ihre unselige Vergangenheit zurückzublicken, um dadurch sich lebendiger zu erinnern, welch' hohe Gnadengüter ihnen jetzt als Jüngern Jesu zu Theil geworden sind. Calv.: pii simul atque illuminari incipiunt Xi spiritu, totam vitam praeteritam, quam extra Xm egerunt, damnabilem libenter agnoscunt, ac tantum abest, ut conentur excusare ut potius eos sui pudeat. Quinetiam hanc ignominiae suae recordationem perpetuo in animum revocant, quo sic pudefacti verius ac propensius coram Domino humilientur. —— Ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχ. Es kann hier eine zwiefache Construction

angenommen werden. Es kann hier nämlich das ἐφ' οἷς an καρπον angeschlossen und der ganze Satz mit in das Gebiet der Frage gezogen werden. Dann müßte man vor ἐφ' οἷς ergänzen ἐκ τῶν ἐργων τουτων. So Chrys., Erasm., Bengel u. A. Natürlicher aber und weit nachdrucksvoller ist es, von ἐφ' οἷς an die Antwort beginnen zu lassen, vor demselben τοιαῦτα zu suppliren, und zu übersetzen: „solch' einen Lohn, dessen ihr euch jetzt schämt." Diese Construction bestätigt sich auch dadurch, daß das το γαρ τελος unmittelbar sich an ἐπαιαχ. anschließt. So Clem. Alex., Luther, Heum. u. A. Calvin macht treffend darauf aufmerksam, wie erst jetzt die Schaam eintritt, weil der Mensch während des Sündigens die Herabwürdigung durch die Sünde nicht empfindet: innuit enim quam coeco nostri amore laboremus, dum peccatorum tenebris sumus obvoluti, qui tantas in nobis sordes non reputemus. Sola est lux Domini, quae potest oculos nostros aperire, ut perspicere queant latentem in carne nostra foeditatem. Ille igitur demum Xianae philosophiae primordiis imbutus est, qui sibi serio displicere, ac suae miseriae verecundia confundi bene didicerit. Tandem a consequenti apertius etiamnum indicat quantum erubescere debeant, quum intelligant se fuisse in praecipitio mortis et ruinae propinquos imo iam mortis portas ingressos, nisi Dei misericordia retracti essent. — *Το γαρ τελος κτλ.* Nicht unpassend wäre es, mit Carpz. hinter τελος abermals ein Fragezeichen zu setzen, und θανατος als die Antwort anzusehen. Das τελος nehmen Verschiedene in verschiedenem Sinn. In der LXX. für מֶכֶס, סוֹף und קֵץ. Einige nehmen es gleich καρπος. Erasm., Schmidt: vectigal. Andere in der Bed. „Strafe," Carpz., Krebs. Wir dürfen es aber hier in keinem anderen Sinne nehmen als gleich darauf, wo es in Bezug auf die δικ. vorkommt. Da wird es von καρπος unterschieden, und heißt: „Ausgang, Endziel." Chr. Schmid: ultima linea flagitiorum. Eben so kommt τελος vor Phil. 3, 19. 2 Kor. 11, 15. Θανατος im Gegensatze zu ζωη αἰωνιος bezeichnet das (ewige) Elend.

V. 22. *Εἰς ἁγιασμον.* Das εἰς können wir auf zwiefache Art erklären. Es ist entweder statt ἐν ἁγιασμῳ gesetzt, dann ist der Sinn: „in der Heiligung liegt so viel Beseligung,

daß dies eine schöne Frucht ist." Oder es drückt εἰς wirklich das Ziel, den Ausgang jener Frucht aus, wie denn in dieser Bed. das ל im Hebr. so oft Zusätze bildet. Als die Früchte betrachtet sodann minder gut Seb. Schmidt die guten Werke, vielmehr scheint man alsdann die Würkungen des heiligen Geistes darunter verstehen zu müssen, die göttliche Kraft zum Guten, durch welche allein Heiligung möglich ist. Gewöhnlich sagt man καρπος εἰς ἁγιασμον sei hier geradezu so viel als καρπος ἁγιασμοῦ, welches aber unerweislich ist. — Το δε τελος. Oek.: ἐκ τῶν δεδομενων τ. προσδοκωμενα πιστεῦται, τουτεστιν ἀπο ἁγιασμοῦ την αἰωνιον ζωην.

V. 23. Ὀψωνιον ist der Sold der Soldaten. Da P. die Sünder als Untergebene der Sünde dargestellt hatte, paßte der Ausdruck um so mehr. Wenn sich der Mensch ihr anheim giebt, verheißt sie allerdings etwas anders, aber sie täuscht ihn mit scheinbaren Gütern, während er ein bleibendes sucht, und diese scheinbaren Güter selbst weisen sich nachher als Verderben aus, indem bei ihrem Genuß das wahre Wesen des Menschen unberücksichtigt bleibt. Sehr schön ist es, daß diesem ὀψωνιον der Ap. auf der Seite der Heiligkeit das χαρισμα gegenüberstellt, denn die Sünde, weil sie der wahren Natur des Menschen widerstrebt, verspricht Lohn, die Heiligkeit aber, weil sie allein die Natur des Menschen befriedigt, fordert von dem Menschen Gehorsam und läßt ihn die damit verbundene Seligkeit nur als Gnadengeschenk betrachten. Aug. Epist. CV. ad Sixt: adversus elationis pestem vigilantissime militans; stipendium, inquit, peccati mors. Recte stipendium quia debetur, quia digne retribuitur, quia meritum redditur: deinde ne iustitia de humano se extolleret bono merito, sicut humanum malum non dubitatur esse pecc., gratia inquit Dei vita aeterna. — Allzu gelehrt und darum falsch Grot., Wetst.: χαρισμα im militärischen Sinn ein Donativ im Gegensatz zu ὀψωνιον dem eigentlichen Solde.

Capitel VII.

Inhalt.

Da P. in dem vorigen Cap. behauptet hatte, gerade dadurch werde bei den Christen das Obsiegen der Heiligung gewiß, daß sie nicht mehr unter dem Gesetze ständen, sucht er nun ferner zu zeigen, wie in der That die Christen durchaus in keinem Bezuge mehr zum Gesetz als einem Antreibungsmittel zur Heiligkeit stehen, und wie, so lange der Mensch nur durch das Gesetz sich zur Heiligkeit antreiben läßt, zwar ein fortwährender Kampf in ihm seyn wird, welcher aber, da keine Liebe zum Gebote da ist, nicht in der Heiligkeit fördert, vielmehr mit jammervoller Verzweiflung über den unaufhörlichen Zwiespalt endigt.

Theile.

1) Christen sind würklich ganz ohne alle Beziehung auf's Gesetz als Antreibungsmittel zum Guten und gerade deshalb sind sie heiliger als der unter dem Gesetz Stehende, V. 1 — 7. 2) Darthuung des Verhältnisses des Ges. zu den verkehrten Willensneigungen des Menschen, woraus hervorgeht, daß es selbst heilig ist und nur die verkehrte Willensrichtung der Menschen daran Anlaß zur Sünde nimmt, daß es aber auch eben deshalb nicht Heiligkeit bewürken kann. Es deckt den Zwiespalt nur auf, ohne ihn heben zu können. V. 7 — 25.

Erster Theil: Christen sind würklich ganz ohne alle Beziehung auf's Gesetz als Antreibungsmittel zum Guten und gerade deshalb sind sie heiliger als der unter dem Gesetz Stehende, V. 1 — 7.

V. 1. Der Ap. hatte freilich zu Ende des vorigen Cap. nicht sowohl vom Verhältnisse des *νομος* zu Christo gesprochen, als von der *ἁμαρτια* und *σαρξ*. Allein er war ja davon ausgegangen, daß eben, so lange der Mensch unter dem *νομος* sei, die *ἁμαρτια* nicht ertödtet werde. Daher schließt es sich wohl an, wenn er nun zeigt, daß das Gesetz als Antrieb zur Heiligung für

die Christen nicht mehr gelte, daß ihre Heiligung jetzt ganz und gar das Resultat der Gnade seyn müsse, insofern dieselbe objectiv dem Menschen vorgehalten wird und subjectiv ihm als innerer Antrieb dient. Um nun die Entbindung der Christen vom Gesetz als Antrieb zur Heiligung darzuthun, läßt er auch hier sich nicht auf eine begriffliche Erörterung ein, sondern bedient sich wieder eines Bildes, durch welches er seine Sache anschaulich machen will. In diesem Bilde ist aber manche Dunkelheit, es hat daher sehr mannigfaltige und von einander abweichende Erklärungen erhalten. Die Abweichungen im Einzelnen werden wir bei Erklärung des Einzelnen bemerklich machen. Die beiden verschiedensten Ansichten vom Ganzen sind die — um sie nach ihren ältesten Urhebern zu benennen — Origenistische und Augustinische. Die letztere ist folgende, wie er sie Prop. 36. ausspricht: cum ergo tria sint, anima tanquam mulier, passiones peccatorum tanquam vir, et lex tanquam lex viri; non ibi peccatis mortuis, tanquam viro mortuo liberari animam dicit, sed ipsam animam mori peccato, et liberari a lege, ut sit alterius viri i. e. Xi, cum mortua fuerit peccato, quod fit, cum adhuc manentibus in nobis desideriis et incitamentis quibusdam ad peccandum non obedimus tamen, nec consentimus, mente servientes legi Dei. Dieser Auslegung folgen Justinian, Toletus, und Beza. Letzterer sagt: Es giebt zwei Ehen. In der ersten ist der alte Mensch das Weib, die überwiegende Sündenlust der Mann, Vergehungen aller Art die Erzeugnisse. In der andern ist der neue Mensch das Weib, Christus der Mann, die Früchte des Geistes nach Gal. 5, 22. die Kinder. Wenn man dieser Auslegung folgt, macht das Gleichniß weniger Schwierigkeit, als bei andern Erklärungen, dann ist nämlich der Sinn dieser: Euer früherer Gatte war die Sünde, diese hat Christus ihren Folgen nach am Kreuze aufgehoben, woraus auch die würkliche Aufhebung hervorgeht, demnach seid ihr von dieser Eheverbindung frei. Nun verhaltet auch ihr, vermöge der Ertödtung der Sünde, zu derselbigen euch wie todt. Bei dieser Erkl. des Satzes müßte man annehmen, daß der Ap. das zuletzt im vorigen Cap. Ausgeführte nochmals unter andern Bildern wiederholen wolle. Allein wenn auch das Gleichniß selbst bei dieser Auslegung keine Schwierig-

keit macht, so ist doch der Zusammenhang völlig dagegen, indem das 7te Cap. von V. 7. an durchaus von dem Verhältnisse des Sittengesetzes und nicht der Sünde zu den Menschen spricht. Dazu kommt, daß bei dieser Erkl. auf eine höchst unnatürliche Art V. 4. τῷ νομῳ, und V. 6. ἀπο τοῦ νομου von dem Ehegesetze verstanden wird, und erst V. 5. bei dem τα δια τοῦ νομοὺ die Erwähnung des Sittengesetzes zugestanden wird, wobei dann die wichtige Untersuchung V. 7. sich nur zufällig anknüpfen soll. Weit mehr hat dagegen für sich die andere Erkl., welche sich bei Orig., Chrys., Oek., Theod., Ambr., Hilar. findet; und von Thomas Aq., Calv., Bucer u. v. A. angenommen wurde. Es ist dieselbe folgende: Der Ap. stellt den Menschen als Weib vor, das einen Mann bedarf, insofern der Mensch nur in einem Höheren ruhen kann, welches Norm seines Lebens wird. Dieser Mann war früher das Sittengesetz. Dessen Würksamkeit als eines Gebieters ist aufgehoben, es ist für den Menschen wie todt, demnach kann und muß sich der Mensch einen andern Herrn wählen. So weit bis V. 4. Da kehrt plötzlich der Ap. den Vergleich um, indem er sagt: Ihr seid dem Gesetz gestorben. Demnach schmelzen zwei Gleichnisse zusammen. Ein solches Ueberspringen von dem einen in das andere kann man sich aber auch aus der Lebendigkeit des Ap. wohl erklären, zumal da beide Vergleiche völlige Wahrheit haben. Vgl. Stier, Beitr. zu gl. Schriftverst., Th. 2. S. 287. Chrys. und Theoph.: το ἀκολουθον ἦν εἰπεῖν, Ὡστε, ἀδελφοι, οὐ κυριευει ὑμῶν ὁ νομος· ἀπεθανε γαρ. Ἀλλ' ουκ εἶπεν οὕτως ἵνα μη πληξη τους Ἰουδαιους, ἀλλα τ. γυναῖκα εἰσαγει τελευτησασαν, τουτεστιν, αὐτους, ὥστε διπλῆς ἀπολαυειν τ. ἐλευθεριας. Εἰ γαρ τελευτησαντος τοῦ ἀνδρος ἀπηλλακται τ. ἐξουσιας τοῦ νομου, πολλῷ μᾶλλον ἠλευθερωται ὅταν κ. αὐτη τετελευτηκυῖα φαινηται. — Was die Bed. von νομος betrifft, so redet der Ap. hier zu Juden und Judaisten, zunächst also muß νομος das mosaische Gesetz bezeichnen, aber nicht in Bezug auf seinen Inhalt, sondern auf seine Form, insofern es nämlich Gesetz ist, insofern es etwas äußerlich Verpflichtendes ist, vgl. das zu C. 3, 20. Gesagte. Da nun dieser Charakter des äußerlich Verpflichtenden statt innerlich Belebenden jedem Moralgesetz zukommt, so liegt auch hier dieser Deduction etwas für alle Zeiten und Men-

schen Geltendes zu Grunde. —— *Ἀδελφοι, γιγνωσκουσι κτλ.* Der Ap. macht einen solchen liebevollen Eingang, um, was er zu sagen hat, tief in die Gemüther zu prägen. Daß er denen, an welche er schreibt, Gesetzeskenntniß beilegt, zeigt nicht gerade, daß es Judenchristen waren. Viele Heidenchristen waren vorher Proselyten des Judenthums gewesen und kannten daher das Gesetz. Das *νομος* bezeichnet sonach hier das mosaische Gesetz. Aehnlich ist die Anrede Gal. 4, 21. Es kann nun aber gefragt werden, auf welchen Theil des Gesetzes hier P. Bezug nehme. Mehrere Ausleger meinen, auf die Ehegesetze 5 Mos. 5, 18. 3 Mos. 20, 10., allein augenscheinlich beruft sich der Ap. nur in Bezug auf V. 1. auf die Gesetzeskenntniß seiner Zuhörer, denn V. 2. schließt er ja nur als einen Subsumtionsfall an V. 1., demnach scheint der Ap. auf den talmudischen Gesetzesspruch Bezug zu nehmen: Tr. Schabbath fol. 151, 2. כְּשֶׁמֵּת הָאָדָם בָּטֵל מִן הַמִּצְוֹת „Wenn der Mensch stirbt, hat er keine Verpflichtung mehr zu den Geboten." Auch dieser Ausspruch konnte heidnischen Proselyten des Judenthums, die sich um dergleichen Dinge bekümmern mußten, bekannt seyn. —— *Ὅτι ὁ νομος κυρ.* Unrecht wäre es, mit Chr. Schmid hier unter dem *νομος* das Ehegesetz zu verstehen, vielmehr ist es hier das ganze mosaische Gesetz. Noch verwerflicher ist es daher, wenn Carpz. nicht nur *νομος* von den Ehegesetzen versteht, sondern *ἀνθρωπος* als die Frau betrachtet, und dann zu *ζῇ* ergänzt *ὁ ἀνθρ.* d. i. der Ehemann, wie Carpz. will, so daß schon hier der Sinn der specielle wäre: das Ehegesetz bindet die Frau, so lange der Mann lebt. Eben so gezwungen verbinden Andere, Hammond, Elsn., *ἀνθρωπου* mit *νομος* in der Bed. *ἀνθρωπινος*. —— *Ἐφ' ὁσον χρονον ζῇ.* Es ist hier die Frage, was für ein Subject wir zu *ζῇ* hinzuzudenken haben? Orig., Ambros. und danach Erasm. Grot., Koppe nehmen *νομος* als Subj. an. Weit richtiger Aug., Oek., Thom. A. u. v. A., welche *ἀνθρωπος* ergänzen. Das ergiebt sich theils aus dem *ζῶντι ἀνδρι*, welches V. 2. sich durch *γαρ* gleich hieran schließt, theils aus der Parallele 1 Kor. 7, 39. Freilich muß man sagen, daß, da alsdann unter dem *ἀνθρωπος* doch eigentlich auf den Mann hingedeutet wird, man eigentlich erwarten sollte, daß P. von dem Tode der Frau sprechen würde, durch welchen der Mann der Herrschaft des Ge-

setzes erledigt wird, weshalb auch die Ausleger, welche ἀνδρ. ergänzen, meinen, daß der Ap. dabei an die Wendung des Gleichnisses denke, die V. 4. sich findet. Indeß ist dieses gar nicht nöthig. Wie Dek. bemerkt, hat nämlich P. die Freiheit, da er jenen Satz so allgemein gestellt hat, entweder den Mann oder die Frau sterben zu lassen, und es ist der Satz allgemeiner so zu fassen: Wo irgend Tod eintritt, da hört die Gesetzesverpflichtung auf. — Das κυριευειν hat die Bedeutung „rechtskräftig seyn." Auch bei den Rabbinen wird das Gesetz personificirt, R. Ismael, de anima, c. 7.

V. 2. Das γαρ zeigt an, daß Bestätigung des allgemeinen Satzes folgt. —— Ὑπανδρος. Dies Wort kommt sowohl bei Profanscribenten (s. Raphel und Wetst.), als in den Apokryphen Sirach 9, 8. 41, 26. vor, ja es findet sich auch im Hebr. 4 Mos. 5, 29. אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ, wo die LXX. ebenfalls ὑπανδρος. —— Ἐαν δε ἀποθανῃ ὁ ἀ. Der Talmud Tr. Kidduschin fol. 2. 1. sagt: „Ein Weib besitzet sich selbst (wird frei) durch den Scheidebrief und den Tod des Gatten." —— Δεδεται νομῳ „durch die im mosaischen Gesetz enthaltenen Ehegesetze." —— Κατηργηται. Dek. ἀντι τοῦ ἀπολελυται, ἠλευθερωται. Der Syrer: ܐܬܚܪܪܬ. In der LXX. findet es sich nur in der Bedeutung „hindern;" allein im Chald. und Rabb. hat das in diesen beiden Sprachen entsprechende בַּטֵּל מִן auch die Bedeutung „befreit werden." So im N. T. weiter unten V. 6. und Gal. 5, 4. Ganz entsprechend ist der Sprachgebrauch von בַּטֵּל מִן in der Stelle des Talmud, Berachoth c. 2., wo R. Gamaliel sagt: אֵינִי שׁוֹמֵעַ לָכֶם לְבַטֵּל מִמֶּנִּי עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם אֲפִילוּ שָׁעָה אַחַת „Ich lasse mich nicht von euch bewegen, auch nur auf eine Minute mich vom Gesetze Gottes loszumachen." —— Ἀπο τ. νομου τ. ἀ. erklärt Grot. treffend: a lege quae viro consulebat, oder wie Beza: ab imperio viri, ab eo vinculo, quod eam ad virum adstringebat.

V. 3. Χρηματιζω im Act. und Medium in der Bedeutung: „einen Namen sich erwerben, den Namen führen," bei Profanscribenten und im N. T. Apg. 11, 26. —— Γινεσθαι ἀνδρι ἑτερῳ ist Hebraismus, s. LXX. in 3 Mos. 22, 12. —— Τοῦ μη εἶναι αὐτην, der gewöhnliche Hebr. statt ὥστε.

V. 4.

V. 4. Nunmehr schreitet Paulus zur Anwendung des Gleichnisses. Da es nun eigentlich heißen sollte: das Gesetz ist euch gestorben, so fragt sich, inwiefern Paulus dies sagen könne? Orig. meint, da im alten Bunde nur die Andeutung der Herrlichkeit des neuen gewesen, sei die σκια durch das σῶμα aufgehoben worden (Hebr. 10, 1.). Vielmehr giebt uns aber P. die Antwort auf diese Frage Kol. 2, 14. Eph. 2, 15. Der Mensch konnte das Ideal der Heiligkeit nicht realisiren, alle Forderungen des Gesetzes nicht vollkommen erfüllen. Christus erschien und stellte die vollendete Heiligkeit dar. Objectiv betrachtet der Gläubige diese als die seinige, während sie subjectiv durch das πνεῦμα τ. Χοῦ auf ihn übergeht. Insofern ist das Gesetz nicht mehr Richter über den Menschen, seine Anforderungen werden befriedigt (s. Aug. c. Faust. l. XV. c. 8.). Der Apostel behauptet nun aber auch das Umgekehrte, daß wir für das Gesetz gestorben sind; dies ist die natürliche Folge davon, daß das Gesetz für uns todt ist. Ist uns objectiv die Versicherung gegeben, daß es keine richterliche Gewalt mehr über uns hat, so ist auch die natürliche Folge davon, daß wir uns in unserm Innern nicht mehr in Beziehung darauf als auf einen Richter zu betrachten haben. — Das τῷ νομῳ versteht nun in Uebereinstimmung mit der oben angegebenen Augustinischen Erklärung Justinian von dem Ehegesetze, Beza aber will, daß es hier gleichbedeutend mit ἁμαρτια sei, indem per meton. causa efficiens pro effecto gesetzt sei, welches kein Mensch glauben wird. —— *Δια τοῦ σωματος τοῦ Χ.* Einige kathol. Interpreten, wie Just., erklären σῶμα von dem mystischen Körper Christi, der Kirche, welcher die Christen durch die Taufe einverleibt werden. Vielmehr ist es offenbar, daß Paulus den gekreuzigten Leib Christi meint, durch den die Anforderung des Gesetzes, welches Schuldtilgung verlangt, befriedigt wird. Aehnlich Kol. 1, 22. 2, 14. 1 Petr. 2, 24. Hebr. 10, 5, 10. Eph. 2, 15. —— *Τῷ ἐκ νεκρ. ἐγερϑ.* bildet einen leisen Gegensatz zu σῶμα sc. *ϑανατωϑεν Χοῦ*. Der auferstandene Christus ist der zweite Eheherr der Seele und zugleich auch der Held, der sie von dem ersten Eheherrn durch den Tod entbindet und ihn durch seinen eignen Tod gleichsam tödtet. Paulus hebt die Auferstehung hervor, insofern Christus seitdem jene Machtvollkommenheit erlangt hat, die Erlöseten ihrem Ziel entgegenzuführen und namentlich ihnen auch die

Kräfte zu einem neuen Leben mitzutheilen. — Ἵνα καρποφορήσωμεν τ. Θ. Theod.: κ. ἐπειδὴ συνάφειαν κ. γάμον τὴν εἰς τ. κυριον προσηγορευσε πιστιν, εἰκοτως δέικνυσι κ. τον τοῦ γαμου καρπον. Erasm.: ita nunc felicius nacti matrimonium, fructum edatis, Deo socero Christoque sponso dignum. Gott wird in der That gleichsam als der Familienvater vorgestellt, welcher die Erlöseten mit Christo als ihrem Bräutigam verbindet.

V. 5. Daß diese Verbindung des Menschen mit Christo statt mit dem Ges. auch durchaus erforderlich gewesen sei, wofern eine wahre Heiligung erfolgen sollte, bezeugt nunmehr P., indem er die Christen auf ihre Erfahrung in dem früheren Zustande hinweiset, wo die Sünde sich in ihnen so kräftig bewies. — Ὅτε γ. ἦμεν ἐν τ. σαρκι. Daß der Apostel durch diesen Ausdruck das Leben vor der Bekehrung meine, ist klar, doch weichen die Interpreten in der specielleren Erklärung desselben ab. Theod., Oek., Grot., Schleusn. verstehen unter σαρξ geradezu das A. T. Wenn man aber auch σαρξ im Gegensatze zu πνεῦμα abgeleiteter Weise auf die alttestamentliche Theokratie beziehen kann, so ist doch niemals die Grundbedeutung zu übersehen. Zunächst bezeichnet σαρξ den Zustand, in welchem der Mensch sich nach seinem geschichtlichen Zusammenhange von Natur befindet, in welchem er der göttlichen Lebenskräfte entbehrt. Insofern nun dies bei alttestamentlichen Theokraten der Fall war, insofern kann auch die ganze alttestamentliche Verfassung σαρξ genannt werden. Ἐν σαρκι εἶναι (C. 8, 8, 9.) gleich κατα σαρκα περιπατεῖν, C. 8, 5, 13. Vgl. zu 7, 14. u. 1, 3. Treffend Calv.: solis naturae dotibus esse praeditum, sine singulari gratia qua electos suos D. dignatur. Chrys.: οὐκ εἶπεν ὅτε ἦμεν ἐν τ. νομῳ πανταχοῦ φειδομενος δοῦναι αἱρετικοῖς λαβην, ἀλλ' ὅτε ἦμεν ἐν τ. σαρκι, τουτεστι ταῖς πονηραῖς πραξεσι, τῷ σαρκικῷ βιῳ. τοῦτο δε εἰπων, οὔτε αἴτιον εἶναι φησιν ἁμαρτηματων τ. νομον, οὔτε ἀπαλλαττει αὐτον τ. ἀπεχθειας, κατηγορου γαρ ταξιν ἐπεῖχε πικροῦ, ἀπογυμνῶν τ. ἁμαρτηματα. ὁ γαρ τῷ μηδεν πειθεσθαι βουλομενῳ πλειονα ἐπιταττων, πλεοναζει το παραπτωμα. — Τα παθηματα τ. ἁμ. „Leidenschaften, Affecte," eben so bei Profanscribenten und Gal. 5, 24. Xen., Cyr. 3, 1. 10. παθημα συ λεγεις τῆς ψυ-

χῆς εἶναι την σωφροσυνην, ὥσπερ λυπην — οὐ μαθημα. — *Τ. δια τ. νομου.* Fälschlich will Chrys. und Carpz. ergänzen *φαινομενα, γνωστα.* Locke nimmt das *δια* als Bezeichnung des Zustandes (wie Röm. 2, 27.): that remained in us under the law. Ihm folgt Mich.: „die beim Ges. bleiben." Vielmehr ist zu ergänzen *γεγονοτα* nach V. 8. Calv.: hominis perversitas, quo magis iustitiae repagulis coercetur, eo furiosius erumpit. Doch hat auch der Apostel hier eben so wenig wie V. 8. *υπο του νομου* gesagt, weil ja nämlich das Gesetz nur Gelegenheitsursach ist. — *Ἐνηργεῖτο ἐν τ. μελ.* Einige, wie Outhof, wollten *ἐνηργ.* in passiver Bedeutung genommen wissen, welches zwar zulässig, doch kommt es unzähligemal im N. T. als Medium vor und nicht weniger bei Profanscr. (Raphel, Nott. Polybb.), so daß es am besten hier eben so. Erasm. bemerkt dazu: secreto agebant, nam occulta vis dicitur *ἐνεργεια*, velut in semine et vis mentis in homine. Das *ἐν* vor *μελ.* will Grot. „durch" übersetzen, so daß die Glieder wie oben im 6ten Capitel als Werkzeuge betrachtet würden. Wir nehmen es in seiner eigentlichen Bedeutung, vergleichend V. 23. Der Apostel denkt sich die Sündenlust als ein Gift, welches, in dem innersten Grunde der Willensrichtung erzeugt, sofort die ganze Erscheinung des Menschen durchdringt, und alle Fähigkeiten des Geistes und des Leibes (Limb.: sub membris etiam comprehenduntur intellectus et voluntas) in seinen Dienst nimmt. Chrys.: ἱνα μηδε τ. σαρκος κατηγορηση, οὐκ εἶπεν, ἃ ἐνεργεῖ τα μελη, ἀλλ' ἃ ἐνεργεῖτο ἐν τ. μελ. ἡμ., δεικνυς ἑτερωθεν οὖσαν τῆς πονηριας τ. ἀρχην, ἀπο τῶν ἐνεργουντων λογισμῶν. ἡ μεν γαρ ψυχη τεχνιτου ταξιν ἐπεῖχε, κιθαρας δε τῆς σαρκος ἡ φυσις, οὕτως ἠχοῦσα ὡς ἠναγκαζεν ὁ τεχνιτης. Mel.: primum enim illa ingens dubitatio, quae in omnium hominum animis haeret, certe est efficax in membris, quia propter illam dubitationem ruunt homines contra voluntatem Dei, ut, quia non confidunt Deo, multa faciant metu et diffidentia contra voluntatem Dei. Hanc autem diffidentiam auget lex, quae, quia semper accusat, facit ut corda sint aversa a Deo, fugiant Deum, non invocent, non confidant . . . . Est autem hic locus diligenter observandus, ut discamus illam dubitationem esse peccatum, ut repugnemus et erigamus

nos Evangelio et sciamus, esse cultum Dei, in illis terroribus repugnare dubitationi et diffidentiae. Eine neue, große Lehre! —— *Εἰς τ. καρποφ. τ. θαν.* Es wird das Sündenelend personificirt und Gotte V. 4. entgegengestellt, als erlebte dasselbe gleichsam Freude an den in die Sündenlust sich stürzenden Sündern. Das Gesetz konnte nur das Bewußtseyn des Zwiespalts erwecken, ja die Lust zur Sünde wurde oft noch größer, wenn man sich des Verbots gewiß war (V. 8.), daher kommt durch das Gesetz der *θανατος*, das Elend des Menschen, nur auf seine höchste Spitze.

V. 6. Im Gegensatz zu jenem gesetzlichen Zustande, stellt nun Paulus dar, wie die Christen mit einem neuen Lebenselemente Gott dienen und nach Heiligkeit streben. — Es ist hier zuerst die Lesart in Erwägung zu ziehen. *Ἀποθανοντες* findet sich in A C und sehr vielen Minuskel codd., desgleichen bei den griech. VV. und bei Rufin. *Τοῦ θανατου* lesen DEFG, die Vulg. und die meisten lat. VV. *Ἀποθανοντος* endlich wollte man bei Chrys. finden, nach welcher Vermuthung es Beza, Piscator, Grot., Vitringa und verschiedene Andere in den Text aufnahmen, wiewohl von keinem cod. begünstigt. Allerdings scheint es auf den ersten Anblick, als habe Chrys. so geschrieben, indem er die Note macht: *ὡσανει ἔλεγεν, ὁ δεσμος, δι' οὗ κατειχομεθα, ἐνεκρωθη κ. διεῤῥυη, ὥστε τον κατεχοντα μηδεν κατεχειν λοιπον, τουτεστι τ. ἁμαρτιαν.* Allein vorher sagt er: *και πῶς ἡμεῖς κατηργηθημεν; τοῦ κατεχομενου παρα τῆς ἁμαρτιας ἀνθρωπου παλαιοῦ ἀποθανοντος κ. ταφεντος.* Daraus geht hervor, daß Chrys. sagen will: Indem der alte Mensch gestorben ist für die Fessel der Sünde, die ihn band, ist auch die Fessel für ihn gestorben. Er hat daher so construirt: *ἀποθανοντες προς ἐκεῖνο ἐν ᾧ κ.* So wie Chrys. oben einen Wechselvergleich zwischen Ges. und Mensch annahm, so hier zwischen Sünde und Mensch. Diesen seinen Sinn drückt Theoph. völlig aus: *οὐκ εἶπεν, ὅτι κατηργηθη ὁ νομος, ἵνα μη πληξῃ τ. Ἰουδαιους· ἀλλα κατηργηθημεν ἡμεῖς ἀπο τ. νομου, ὅ ἐστιν, ἀπελυθημεν ἀποθανοντες, κ. νεκροι κ. ἀκινητοι γενομενοι προς ἐκεῖνο τ. πρᾶγμα ἐν ᾧ κατειχομεθα. Ἐν αὐτῇ γαρ οἷον τινι δεσμῳ κατεχομεθα.* Die äußeren Gründe sprechen demnach entschieden für *ἀποθανοντες*, welches auch paſ-

send an das ἐθανατώθητε V. 4. sich anschließt, so daß der Vergleich von V. 4. an sich gleich bleibt, indem der Mensch als der Hingestorbene dargestellt wird. Dazu kommt noch, daß bei der ungewöhnlichen Hypallage des ἀποθ. sich leicht die Veränderung der Lesart erklären läßt. Wir haben uns nämlich das ἀποθ. an der Spitze des Verses hinter νυνι δε zu denken. Ganz unüberlegt wollte Semler das streitige Wort ganz aus dem Text verweisen. — Das κατεχεσθαι entspricht dem κυριευειν, welches V. 1. dem Ges. beigelegt wird. —— Ἐν καιν. πν. Der Gen. ist Gen. exeg. „auf eine neue Weise, nämlich vermittelst eines neuen geistigen Lebenselements." Richtig Calv.: spiritum litterae opponit, quia antequam ad Dei voluntatem voluntas nostra per sp. s. formata sit, non habemus in lege nisi externam litteram, quae fraenum quidem externis nostris actionibus iniicit, concupiscentiae autem nostrae furorem minime cohibet. Und Mel.: ideo dicitur littera, quia non est verus et vivus motus animi, sed est otiosa imitatio interior vel exterior, nec ibi potest esse vera invocatio, ubi cor non apprehendit remissionem peccatorum. Wollte man nämlich den Satz auf die Spitze stellen, so könnte man sagen: Alle guten Handlungen des unter dem Gesetz stehenden Menschen sind heuchlerisch, indem sie nur eine todte Nachbildung eines den eignen Willensneigungen gegenüberstehenden Gebotes sind. So muß daher der Gott, dessen Leben unmittelbar die Heiligkeit ist, erst vermittelst des Glaubens an die Erlösung das Leben des Menschen geworden seyn, damit die menschliche Heiligkeit aus Selbstantrieb hervorgehe. Sehr treffend sagt daher Aug., der alte M. sei sub lege, der neue cum lege. Vgl. Usteri, Paul. Lehrb., S. 31. f.

Zweiter Theil: Darthuung des Verhältnisses des Ges. zu den verkehrten Willensneigungen des Menschen, woraus hervorgeht, daß es selbst heilig ist, und nur die verkehrte Willensrichtung des Menschen daran Anlaß zur Sünde nimmt, daß es aber auch eben deshalb nicht Heiligkeit bewürken kann. Es deckt den Zwiespalt nur auf, ohne ihn heben zu können. V. 7—25.

V. 7. Vorher hatte der Apostel die Meinung zurückgewiesen, als befördere das Ges. mehr denn die Gnade die Heiligung, nun

da er die Christen auf ihre Erfahrung verwiesen, daß unter dem Ges. mehr als unter der Gnade die Sünde über den Menschen Herr werde, konnte der Gedanke entstehen, ob etwa das Ges. selbst etwas Ungöttliches sei. Da beginnt der Apostel in einer Auseinandersetzung, welche eine so tiefe Kenntniß des menschlichen Herzens verräth, daß man sagen möchte, hier ist es der Schöpfer des Herzens, welcher das Herz selbst erklärt, das Verhältniß des göttlichen Ges. zu den entgegenstehenden Neigungen des Menschen zu schildern, woraus denn hervorgeht, daß das Ges. Gottes selbst heilig und gut ist, daß aber die verderbte Gesinnung des Menschen daran Gelegenheit zur Sünde nimmt, und sich hier das Böse eben recht als Böses ausweist, indem es das Gute und Göttliche zum Bösen mißbraucht. Auf der andern Seite aber wird auch durch eben diese Auseinandersetzung klar, daß das Ges. unmöglich wahre Heiligung bewürken kann. — Einen Commentar zu dem Urtheile Pauli über den Werth des Ges. giebt Aug. c. Faust. l. XV. c. 8.: lex semper est bona, sive obsit hominibus gratia vacuis, sive prosit gratiae plenis. Quemadmodum sol semper est bonus sive dolentibus oculis noceat sive sanos mulceat. Proinde quod est oculis sanitas ad videndum solem, hoc est gratia mentibus ad implendam legem et sicut oculi sani non delectationi solis moriuntur, sed illis ictibus asperis radiorum, quibus aegri reverberati in densiores tenebras pellebantur, ita etiam anima, quae per caritatem spiritus salva facta est, non iustitiae legis mortua dicitur, sed illi reatui ac praevaricationi, in quam lex per litteram, cum gratia defuit, favebat. Vergl. die schöne Stelle des Hieron. Quaest. VIII. ad Algas. (s. auch Suiceri Thes. T. II. p. 424.) —

Ehe wir indeß zur Erklärung des Einzelnen schreiten, müssen wir hier eine Frage berühren, deren Beantwortung auf das Verständniß des ganzen folgenden Abschnittes Einfluß hat. Es ist nämlich diese, ob uns hier der gewöhnliche Zustand eines solchen beschrieben wird, der unter dem Gesetze, oder unter der Gnade steht? Die verschiedene Ansicht hierüber hat den größten Einfluß auf die Glaubenslehre, Sittenlehre und Pastoralik. Wenn man freilich nur irgend auf den Zusammenhang dieses 2ten Theils des 7ten Capitels mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden rücksichtigt, so kann es gar nicht möglich seyn, diesen Abschnitt von einem anderen, als dem unter dem Gesetz Stehenden zu erklären.

Richtig ist, was Adam Clarke in seinem Comm. sagt: if the contrary could be proved, the argument of the opponent would go to demonstrate the insufficiency of the gospel as well as the law. Indeß müssen wir doch auf die Gründe dafür aufmerksam machen. Die Thesis dieses zweiten Theils des Capitels steht V. 5., wo der Zustand des Gesetzlichen als ein durchaus sündiger beschrieben wird. Eben so steht die Thesis zu Cap. 8. in V. 6., wo der Zustand des Begnadigten als ein (relativ) sündenfreier beschrieben wird. Da sich nun Paulus die Aufgabe gesetzt hat, die Heiligkeit des Ges. als solches und den eigentlichen Grund der Sünde anzugeben, so ist es augenscheinlich, daß er hier den Zustand des Gesetzlichen schildert. Es stehet sich auch das 7te und 8te Capitel eben so bestimmt gegenüber, wie V. 5. und 6. des 7ten Capitels. Wir lesen am Schluß des 7ten Capitels unter der Formel *ἄρα οὖν* das Ergebniß eben dieses Abschnittes zusammengefaßt, welches ein unüberwindlicher Zwiespalt ist, und dagegen am Anfange des 8ten Capitels unter derselben Formel *ἄρα οὖν* das Ergebniß aus dem früher über den Zustand des Begnadigten Gesagten, welches die Aufhebung der Verdammniß und ein Wandel nach dem Geiste ist. Das *νῦν* in diesem ersten Verse entspricht ganz dem *νῦν* in Cap. 7, 6. Und so wie demnach die ganze Masse des siebenten und achten Capitels sich entschieden gegenübergestellt ist, so auch mehreres Einzelne. Die Klage V. 24. steht in Opposition mit dem Danke V. 25. Während V. 23. der Beschriebene sich für gefangen genommen unter der Sünde Ges. erklärt, erklärt der Cap. 8. Beschriebene V. 2. sich frei gemacht von dem Ges. der Sünde. Während Cap. 7, 14. ein unauflösbarer Widerstreit des geistlichen Ges. und des fleischlichen Sinnes behauptet wird, und der V. 18. Beschriebene das Vollbringen des Guten nicht finden kann, erfüllt nach Cap. 8, 4. der Begnadigte die vom Ges. geforderte Gerechtigkeit, indem er nach dem Geiste wandelt. Während es endlich Cap. 7, 5. heißt *ὅτε ἦμεν ἐν σαρκι*, hieß es Cap. 8, 9. *ὑμεῖς οὐκ ἐστε ἐν σαρκι*. Vortrefflich entwickelt viele von diesen Momenten und den Zusammenhang Turretinus z. d. St. Sonach ergiebt uns schon die bloße Betrachtung des Inhaltes und Zusammenhanges beider Capitel ein bestimmtes Resultat. Außerdem würde nun aber auch die Würde und der Geist des Christenthums

sehr gegen die Annahme seyn, als wisse es im Menschen bloß das Bewußtseyn des Zwiespaltes zu wecken, ohne doch denselben heben zu können. Zu erwecken wußten viele Lehrer der alten Welt dieses Bewußtseyn, wenn freilich nicht so gründlich als das Christenthum, doch dem, was im Menschen herrschen soll, würklich die Herrschaft zu verschaffen, das vermochte keine Philosophie. Ad. Clarke: This opinion has most pitifully and shamefully not only lowered the standard of christianity, but destroyed its influence and disgraced its character. Betrachten wir nunmehr die Geschichte der Auslegung dieses Abschnittes. Die älteren Kirchenlehrer hatten denselben einstimmig von dem erklärt, der noch nicht Christ geworden, welcher in seinem Kampfe noch nicht durch den Geist Christi unterstützt worden. So Orig., Tertull., Chrys., Theod. Auch August. ist in früherer Zeit dieser Ansicht gefolgt (Prop. 41. in ep. ad Rom., Confess. l. VII. c. 21. l. VIII. c. 5. Ad Simpl. l. I.). Allein bald waren ihm im Streite mit den Pelagianern die beiden Aussprüche V. 17. und V. 22. bedenklich geworden. Dieselben, meinte er, könnten nicht dem Menschen vor seiner Wiedergeburt zugeschrieben werden, sonst würden sie einem solchen einen zu hohen Grad des eignen Guten beilegen (Aug. contra duas epp. Pell. l. I. c. 12. Retract. l. I. c. 23. l. II. c. 1.). Bei der Entscheidung dieser Streitfrage kommt alles darauf an, wie man den Begriff „Wiedergeburt" faßt. Die Kirchenväter begriffen öfters unter jenem Ausdrucke zwei verschiedene sittliche Zustände des Menschen, den des innern Zwiespaltes, wo der Mensch seinen eigenen Willen und den göttlichen vor sich sieht, und kämpft, welchem von beiden er folgen solle, und den des Lebens *κατα πνεῦμα*, wo die Neigungen, die Gesinnung des Menschen mit dem göttlichen Willen in Einklang ist, wo die Liebe den Menschen von selbst zur Erfüllung des göttlichen Willens treibt. Sie verstanden unter dem Wiedergebornen überhaupt einen solchen, der sich die Erfüllung des göttlichen Willens angelegen seyn läßt. Wird der Begriff der Wiedergeburt so weit gefaßt, so wäre alsdann der Unwiedergeborne der Gesetzlose, der, in welchem noch gar nicht einmal ein Zwiespalt vorhanden ist. Von eben solchen rohen Sündern, und zwar namentlich von Juden, die mehr oder

weniger das Bewußtseyn von der Verbindlichkeit des Gesetzes hatten, verstanden denn auch die Kirchenlehrer diese Aussprüche Pauli. Dagegen sich zu erklären hatte nun Aug. allerdings Grund, denn in Menschen dieser Art ist ja eben kein so lebendiger Zwiespalt zu finden, wie der Apostel ihn hier schildert. Calvin sagt wahr: homo suae naturae relictus, totus sine repugnantia in cupiditates fertur. Quanquam enim impii stimulis conscientiae lanciuntur, non possis tamen inde colligere aut malum ab illis odio haberi, aut amari bonum. Wenn wir nun den hier Geschilderten einen Nichtwiedergebornen nennen, so verstehen wir darunter einen Gesetzlichen, einen ernst auf seine Heiligung Bedachten, einen eifrig nach dem reinen Herzen Ringenden, welcher nur deswegen des Zieles verfehlt, weil er nicht ausgeht von der Liebe, die ihn zuerst geliebt hat, sondern durch seine Liebe die göttliche verdienen will, weil Christi Erlösung nicht die Quelle ist, aus welcher seine Heiligkeit frei und lebendig wie ein Bach hervorfließt. Denn wie die mühsam und nur stückweise arbeitende Kunst sich verhält zu der frei und im Ganzen schaffenden Natur, so das Gesetz als Zuchtmeister der Heiligkeit zur freien Gnade als liebkosenden Mutter. Wenn gleich man nun freilich aus diesem Grunde, dem Evangelium nach, einen solchen gesetzlichen Ernst noch nicht für Wiedergeburt halten kann, so ist er doch nichts destoweniger ein Werk des göttlichen Geistes, so daß das *θελω το ἀγαθον* und das *συνηδομαι τῷ νομῳ τ. νοος μου* allerdings als eine Würkung Gottes anzusehen ist (gratia praeveniens). Unter den späteren Erklärern schlossen sich bei weitem die Meisten unbedingt an Aug. oder an die griechischen Väter an. An Aug. schlossen sich an Anselm., Thom. Aq., Corn. a Lap. u. v. A. Den griech. VV. folgten Erasm., Faustus Socinus (er schrieb die sehr gründlichen Abhandll. de loco in ep. ad Rom. c. VII. disp. ed. 2. Racov. 1612. Defensio disputationis illius, Rac. 1618.), Raphel, Armin., Episcopius (er schrieb darüber einen nicht eben bedeutsamen Brief an Arminius; Epp. ecclesiasticae, Amst. 1684., ep. 131. p. 228.), Limb., Turret., Cler., Heum. u. v. A. Eine andere Ansicht begründete sich aber bei denjenigen Protestanten, welche das Wesen der paulinisch-christlichen Lehre tiefer erkannt hatten. Diese unterschieden mit Bestimmtheit den geset-

losen, den gesetzlichen und den geistlichen Zustand oder den des Wiedergebornen. Die eine Classe, zu welcher Luther, Mel., Calvin, Beza, Spener, Buddeus u. v. A. gehören, nahm an, daß Capitel 7. und 8. zusammengenommen die Beschreibung des Wiedergebornen liefern, so nämlich, daß Capitel 7. besonders die eine Seite seines innern Lebens schildere, vermöge deren er Christo noch nicht angehört, Capitel 8. insbesondere die andere Seite der evangelischen Tröstung, die in der Gewißheit der objectiven Erlösung liegt. Die andere Classe, zu welcher Bucer, Schomer, A. H. Franke, Gottfr. Arnold, Bengel u. A. gehören (auch Spener in Theol. Bed. Th. I. sect. 23.), trennen aber das 7te und 8te Cap. als zwei verschiedene Zeiten beschreibend, jenes den Zustand des Gesetzl., welcher es treu meint, aber seine Heiligkeit nicht auf die Gnade gründet, daher auch nicht herrschen kann über die Sünde, dieses den des Begnadigten, welcher an Gottes Liebe seine eigne entzündet werden läßt. Dieser Erklärung stimmen wir auch völlig bei, indem wir uns auf die oben gelieferte Auseinandersetzung des Zusammenhangs berufen. Was die zwei entgegengesetzten Ansichten betrifft, so machen diejenigen, welche an den Gesetzlosen denken, zweierlei geltend. Die Ausdrücke nämlich — sagen sie — in V. 15. und 22. θελω, μισῶ, συνηδ. bezeichnen nicht nothwendig ein würkliches Hinneigen des Herzens zum Guten, sie können auch bloße Bezeichnung des Billigens in der Erkenntniß seyn (s. d. Ausl. dieser VV.); eben so steht νοῦς und ἔσω ἄνθρ. nach paulinischem Sprachgebrauche nicht geradezu für πνεῦμα τ. θεοῦ. Sodann würde man bemerken können, daß Paulus den Zustand des Gesetzlosen von seinem zur Selbsterkenntniß gediehenen Zustande aus betrachtet, und sein gegenwärtiges Gefühl in jenen Zustand überträgt. In der That dürfte in dem Ausrufe V. 24. Pauli eigne Empfindung mit laut werden; allein, daß der Apostel bloß der späteren Empfindung nach einen Zwiespalt schildern sollte, wo er nicht würklich existirt, das läßt sich nicht denken, und doch wird man dem exegetischen Gefühle nach geneigt seyn, sowohl überhaupt die Beschreibung eines Zwiespalts anzunehmen, als auch θελω, μισῶ, συνηδ. als Bezeichnung desselben anzusehn. Ueberhaupt aber ist ja V. 9. der Zustand des Gesetzlosen geschildert, und zwar wie verschieden wird dieser dort beschrieben von dem Zustande des Gesetzl.! Jene erste Classe

der evangelischen Erklärer giebt den Sinn und den Zusammenhang dieses Abschnitts so an. Bis V. 14. spreche Paulus im Prätér. und schildre also den früheren Kampf des Gesetzl. mit dem Ges., worin er (V. 11.) erlag. Von V. 14. an wolle nun Paulus noch gründlicher die Göttlichkeit des Gesetzes darthun, und zeige es daher im Kampfe mit dem Wiedergebornen, weswegen dort die Präsentia. Beim Wiedergebornen sei zwar auch eine Uebermacht der Sünde, allein sie habe nicht mehr die innere Beistimmung. Es sei zwar Kampf, aber dazu komme der innere Friede, wie er Cap. 8, 1. geschildert ist. Es hat sich nun auch diese august. Auffassung durch eine große Wahrheit empfohlen, die nicht zu übersehen ist, daß nämlich etwas vom gesetzlichen Zustande sich immer wieder im Erlöseten zeigt und unzählige Zeiten im Leben eintreten, wo er, was Paulus hier sagt, auf sich anwenden kann. (Und mit Recht sagt daher Beza: **Nam certe ita est et qui hoc non novit, nondum se ipsum novit.** Vergl. Spener Theol. Bed. B. I. S. 167 ff., wo er durch dergleichen Bemerkungen die augustin. Ansicht vertheidigt. Besonders trefflich sind in dieser Hinsicht Arndt's Worte: Vom wahren Christenthum, B. 1. C. 16.) Bugenhagen sagt daher: quantum in nobis peccati et veteris Adae, tantum adhuc habet imperii lex, welches so zu verstehen ist: So lange noch die Sündenlust in uns wach ist, zeigt sich auch jener unauflösliche Zwiespalt. Allein dagegen ist zu bemerken, daß die Sündenlust allmälig im Christen erstirbt, zuerst in Bezug auf die gröberen, dann in Bezug auf die feineren Sünden, daß also, wie Aug. in seiner früheren Zeit sich ausdrückte, der Christ dann nicht mehr sub lege, sondern cum lege ist. Ferner, wenn aber auch die Sündenlust würklich den Zwiespalt so in ihm erregt, wie es hier beschrieben ist, so braucht der Christ in diesem Kampfe sich nicht überwinden zu lassen. Er hat die objective Verkündigung seiner Erlösung, wenn er nun durch eine gläubige Richtung des Gemüths darauf eingeht, so bewährt sich in seinem Glauben subjectiv die Kraft der χαρις. Freilich geschieht dieses nicht jedesmal, die σαρξ siegt oftmals über das πνευμα. Allein auf jeden Fall sind doch diese Zustände als abnorme im christlichen Leben zu betrachten, die eben nicht darin vorkommen, insofern es ein christliches, sondern insofern es noch nicht ein christliches ist. Sie sollen daher nur da seyn als ein verschwindendes. — Was aber die Unterabtheilung

betrifft, welche V. 14. jene Interpreten machen, so ist dazu gar kein Grund, indem vielmehr in dem von V. 14. an Folgenden über den Kampf mit dem Ges. dasselbe, was schon im Vorhergehenden gesagt ist, und daß die Präsentia von dort an gebraucht sind, ist bei der lebhaften Darstellung, die Paulus liebt, gar nichts Auffallendes. — Nachdem wir so jene wichtige Frage beantwortet haben, ob in diesem Abschnitte von dem Gesetzlichen oder Begnadigten die Rede sei, müssen wir nun noch untersuchen, ob Paulus in demselben überall, wo er in der ersten Person spricht, von sich selbst und seinen Zuständen rede, oder die Zustände Anderer auf sich übertrage. Das erste meint Aug. und nach ihm Viele. In diesem Falle ist es noch unglaublicher, daß der Apostel in den Worten des Capitels seinen eignen Zustand als einen fortdauernden schildern sollte, wäre er aber nur momentan so, so hatte er bemerktermaßen keine Veranlassung, diese vorübergehenden abnormen Zustände des innern Lebens als die christlichen darzustellen. Schon Orig. fühlte, daß Paulo dieses Bekenntniß als von einem gegenwärtigen Zustande nicht zukäme: Et caetera in quibus confitetur a lege quae in membris suis est et repugnat legi mentis suae, captivum duci se lege peccati, quomodo Apostolicae convenient dignitati et Paulo praecipue, in quo Christus et vivit et loquitur. Allgemeiner daher war auch schon in der ältern Kirche, bei Orig., Chrys., Theod., Hieron., Pelag. die Meinung, daß Paulus auf sich den Zustand Anderer übertrage. Dergleichen Uebertragung — die Paulus selbst μετασχηματισμος nennt 1 Kor. 4, 6. — findet sich bei Paulus öfter 1 Kor. 6, 12. 10, 23, 29, 30. 13, 11, 12. Gal. 2, 18. u. s. w. Daher steht auch abwechselnd Cap. 7, 14. und 8, 1. der Pluralis, welcher durch das ganze 8te Capitel durchgeht. Als die Person, deren Zustand er auf sich überträgt, sehen die Meisten, Chrys., Grot., Clarius u. A., die Juden vor dem Gesetze und unter dem Gesetze an; Erasm. behauptet eine Gegenüberstellung des Heiden ohne Gesetz und des Juden unter dem Gesetz; Theod. zu V. 9. und 10. denkt gar an eine Uebertragung der Person Adams. Pel. aber und Photius trafen schon das Richtige, indem ersterer eine Uebertragung der Zustände des zu Bekehrenden und Bekehrten überhaupt annimmt, also an den Zustand des Menschen denkt, wo derselbe noch nicht zur Erkenntniß der Verpflichtung des Gesetzes gekommen ist, und an den, wo

das Gesetz sich ihm als verpflichtend gegenüber stellt. Phot.: τοῦτο οὐκ εἰς ἑαυτον ὁ Π. εἰρηκεν ἀλλα τ. προσωπον τῆς ἀνθρωπινης οἰκειουμενος φυσεως. Ambros.: sub sua persona quasi generalem causam agit. Allerdings kann man wohl nicht läugnen — wie dies eben schon der abwechselnde Gebrauch des Plur. zeigt — daß der Ap. das Verhältniß des Gesetzes und nachher der Gnade zum Menschen überhaupt darstellt und insofern sich des μετασχηματισμος bedient. Allein P. war ja selbst durch die Zustände, die er darstellt, hindurchgegangen; er hatte ja selbst an sich die Unzulänglichkeit eines äußerlich gebietenden und verpflichtenden religiösen Gesetzes erfahren: was war also natürlicher, als daß er dabei zugleich aus seiner eigenen Erfahrung heraus sprach, so daß man also nicht streng möchte sondern können, was μεταρχηματισμος ist und was Darstellung der eigenen Erfahrung. Immer wird man das im Auge behalten müssen, daß P. die einzelnen Erfahrungen in allgemeine Sätze und Resultate zusammendrängt. Daß der Ap. aus seinem eigenen innern Leben, aus seiner eigenen Erfahrung heraussprícht, wird besonders in V. 25. sichtbar.

Der Ap. hat also zunächst zur Absicht, zu zeigen, daß das Gesetz nicht seiner innern Natur nach die ἁμαρτια erzeuge. Er will angeben, welchen Nutzen es habe. Es hat den großen Nutzen, daß es die Sünde als Sünde erkennen lehrt. Oek. ὥστε οὐ τοῦ ποιεῖν, ἀλλα τοῦ διαγινωσκειν τ. ἁμ. ὁ νομος αἰτιος. Pel.: excusationem ignorantiae abstulit, gravius enim facit quam ante peccare. —— Der Ap. fügt eine Bestätigung hinzu. Την τε γαρ ἐπιϑ. Wir können dieses dem Vorigen coordiniren und die ἐπιϑυμια als eine einzelne ἁμαρτια ansehen: „So habe ich z. B. die ἐπιϑυμια früher nicht erkannt." Allein bedeutungsvoller würde der Satz, wenn wir unter ἐπιϑυμια die innere sündliche Neigung verstehn. „Ich erkannte die Sünde überhaupt nicht, weil ich auf die innere Wurzel derselben nicht aufmerksam geworden war." — Zu οὐκ ἐπιϑυμησεις ist ein „und so weiter" hinzuzudenken. 2 Mos. 20, 14. 5 Mos. 5, 18.

V. 8. In V. 7. war das Ges. gerechtfertigt. Nun folgt, daß die Sünde es nur mißbrauchte. Der Ap. treibt die Lehre

von dem Widerstreit zwischen Gesetz und Neigung auf die Spitze. Er will sagen: So **wenig** half das Verbot, daß vielmehr... Treffend **Erasm.**: cum ante legem proditam quaedam peccata nescirem, quaedam ita scirem ut mihi tamen licere putarem, quod vetita non essent, levius ac languidius sollicitabatur animus ad peccandum, ut frigidius amamus ea, quibus ubi libeat potiri fas sit. Caeterum legis iudicio proditis tot peccati formis, universa cupiditatum cohors irritata prohibitione coepit acrius ad peccandum sollicitare. Wird nämlich durch ein Verbot dem Menschen vor die Seele geführt, daß gewisse Genüsse Sünde seien, so stellen sich dieselben bestimmter unter der Form eines Gutes vor die Seele, so daß der Mensch öfter daran denkt. Der Mensch ist geneigt sich alles Verbotene, eben weil es verboten ist, als ein Gut zu denken. Dieses öftere Bedenken der Sache, und zwar unter der Form eines Gutes, erregt die Begierde eher. Diese Erfahrung sprachen schon die Heiden aus. Cato bei Livius l. XXXIV. c. 4.: nolite eodem loco existimare, Quirites, futuram rem, quo fuit antequam lex de hoc ferretur. Et hominem improbum non accusari tutius est, quam absolvi, et luxuria non mota tolerabilior esset, quam erit nunc; ipsis vinculis, sicut fera bestia, irritata deinde emissa. Seneca, de clementia, l. I. c. 23. parricidae cum lege coeperunt. Hor. Carmina. l. I. O. 3. Audax omnia perpeti gens humana ruit per vetitum nefas. Daher **Ovid**, Amor. l. III. El. 4.: Nitimur in vetitum semper cupimusque negata. Und so heißt es auch in der Schrift: Die verstohlenen Wasser sind süße und das verborgene Brodt niedlich. Sprüchw. 9, 17. —— *Ἁμαρτια* bezeichnet hier die **sündliche Willensneigung**, *ἐπιθυμια* deren Modification in der Erscheinung, *ἐντολη* ist das **einzelne** Gebot. —— *Ἀφορμη* wollte **Grot.** in der Bed. impunitas nehmen nach einer Stelle im Thukyd., wo es aber, wie **Raphel** zeigt, gleich *ὁρμητηριον* ist, auch würde diese Bed. überhaupt nicht in den Zusammenhang passen. *Ἀφορμην λαμβανειν*, *προφασιν λαμβανειν* ist auch bei Class. ganz gewöhnlich. —— *Χωρις γ. νομου κτλ.* **Usteri**, S. 25.: „Ehe dem Menschen ein *νομος* entweder von außen gegeben wird, oder in ihm selbst sich entwickelt, so ist die Sündhaftigkeit zwar in ihm, als Anlage, aber

sie ist todt, d. h. sie ist ihm noch nicht zum Bewußtseyn gekommen, weil noch kein Widerstreit zwischen seiner Sündhaftigkeit und einem Gebote in ihm entstehen konnte." Calv.: perinde est ac si diceret, sepultam esse sine lege peccati notitiam. Chrys.: οὐχ οὕτω γνωριμος ἐστι. Pel.: impune committitur, nam maledicente infante parentibus, videtur esse pecc. non tam vivum sed mortuum. Aug.: non quia non est sed quia latet. Unter diesen Umständen entsteht auch weniger Reizung zur Sünde, da diese erst recht entsteht, wenn die Sünde unter der Form des Verbots zum Bewußtseyn kommt. Νεκρος bezeichnet mithin auch den Mangel an Würksamkeit So νεκρος Jac. 2, 17, 26. vom Glauben. So werden Hebr. 9, 14. ἐργα νεκρα diejenigen genannt, die ohne innern Geist sind, die nicht aus einer lebendigen, sittlichen Gesinnung hervorgegangen. Vgl. auch 1 Kor. 15, 56.: ἡ δυναμις της ἁμαρτιας ὁ νομος. Der Sinn ist also: „Ohne Gesetz fühlt man nicht die Sünde als solche und hat daher auch weniger Reizung."

V. 9. V. 9. bis V. 11. ist nur ausführlichere Wiederholung von V. 7. und 8. Das δε hinter ἐγω darf nicht irre führen. Es bildet, wie wir schon mehr Beispiele dieser Art hatten, einen formellen Gegensatz zwischen νεκρα und ἔζων, den der Ap. noch weiter fortführt im folgenden ἀνεζησεν und ἀπεθανον, weswegen Bengel nicht übel aus dem vorigen Vers das χ. γαρ νομου κτλ. herübernehmend übersetzt: nam absq. lege pecc. quidem erat mortuum, ego vero vivus eram absq. lege quondam, praecepti autem illius adventu pecc. quidem revixit, ego vero mortuus sum. Wir sehen schon aus dieser Gegenüberstellung, daß das ἔζων hier im emphatischen Sinne steht. Beza: vivus eram, nempe quod non ita turbaretur eius concientia, quum morbum suum ignoraret maxima ex parte. Der Sünder, in welchem der sittliche Zwiespalt noch gar nicht erregt worden, hat oft eine anscheinende Frische und Freiheit des Lebens. So schon Aug. Aehnlich Philo, quod det. pot. insid. p. 164. B.: ὁ δε φαῦλος, ζῶν τ. ἐν κακιᾳ βιον, τεθνηκε τον εὐδαιμονα. Vergl. Offbr. 3, 1. Das ἀπεθανον ist nun im weiteren Sinne: „verlor mein eigentliches Seyn, wurde elend (nämlich durch den Zwiespalt, der kein ruhiges Leben erlaubt)." Vergl. Ba-

ruch 4, 1.: αὕτη ἡ βιβλος τῶν προσταγματων τ. θεοῦ κ. ὁ νομος, παντες οἱ κρατοῦντες αὐτην, εἰς ζωην· οἱ δε καταλειποντες αὐτην ἀποθανοῦνται. Vgl. über θανατος und ἀποθνησκειν das zu C. 5, 12. Gesagte. — Andere wie Chrys., Coccej.: „ganz sündig werden," paßt aber nicht in den Zusammenh., wie auch aus dem V. 10. folgenden εἰς θανατον hervorgeht. —— Ἀνεζησεν „aufleben," weil sie eingeschläfert war in der ungesetzlichen Zeit. Auch hier nimmt man wohl ζῆν besser emphatisch „sie erwacht und erhält rechte Kraft." Den Sinn dieses V. wollen wir demnach von Cameronius angeben lassen, welcher richtig so erklärt (Cameron. in Critt. Sacrr. ad Rom. 8, 15.): homo naturaliter in peccato suo iacet consopitus, ignarus miseriae suae, priusquam a Deo in legis notitia illuminetur. Ad illuminationis illius primum usque momentum putat vivere h. e. quiete pacateque vitam agere, verum ubi a lege pulsatur eius conscientia, statim moritur h. e. mire exagitatur atque animo percellitur, sive applicet se bono (quod nunquam appetivisset nisi per mandatum id iussus esset propter eaque non nisi invitus illi se applicat) sive a malo sibi temperet (quod illi a natura mire allubescit), id non nisi aegre et reluctanti animo praestat, sive oculos coniiciat in maledictionem quam contumacibus lex interminatur, quamque scit se effugere non posse, nisi D. aliqua ratione quam ipse non videt, succurrat, id non sine horrore potest animo concipere. — Nehmen wir nun an, daß P. uns zugleich seine eigene Erfahrung hier darstellt, so können wir (wie Aug., Luther, Calv., Arndt thut) fragen, an welche Perioden seines Lebens er wohl bei dieser Schilderung der Zeit, wo der νομος noch nicht erwacht ist, gedacht haben möge. Aber auch in Bezug auf die Menschheit überhaupt kann man fragen, wann und wo die hier geschilderten Zustände vorkommen. Mit Beziehung auf das, was wir oben sagten, daß der Ap. mannichfache vereinzelte Erfahrungen in allgemeine Resultate zusammenfasse, könnten wir antworten, daß der Ap. auch hier nicht Erfahrungen schildere, die in einem Zeitpunkte des Lebens ausschließlich vorkommen, sondern nur gewisse Zustände, die sich mehr oder weniger in verschiedenen Zeitpunkten des Lebens und auf verschiedenen Stufen der Entwickelung zeigen, zusammenfasse in dem Gemählde

des

des Ungesetzlichen. In der That möchte ein Zustand absoluter Gesetzlosigkeit, in welchem dem Menschen gar nicht von irgend einer Seite her ein Verpflichtendes entgegentritt, überhaupt nicht vorkommen. Vorzugsweise findet sich wohl aber dieser Mangel des Bewußtseyns eines Gesetzes auf den niedrigsten Stufen des bürgerlichen Zustandes (wiewohl sich gerade da auch zuweilen eine große Gewalt des Gewissens, also wenigstens des inneren νομος offenbart), ferner bei ganz leichtsinnigen oder stumpfsinnigen Menschen, bei welchen sich nicht selten eine gewisse instinctmäßige Gutmüthigkeit findet, durch welche sie selbst und Andere über ihre wahre Beschaffenheit getäuscht werden, endlich bei solchen, die von Jugend auf religiös-sittlicher Einwürkung beraubt gewesen sind. Beim Ap. selbst tritt wohl keiner dieser Fälle ein. Man möchte nach dem, was er Phil. 3, 6. und sonst von sich sagt, glauben, daß er stets ein ernstes religiöses Streben und Treue gegen sein religiöses Gesetz beobachtet habe, wie sich dies auch wohl als Folge seiner Bildung bei dem uns (auch aus dem Talmud) als achtungswerth und fromm bekannten Gamaliel denken läßt. Wenn V. 24. aus der lebendigen eigenen Erfahrung des Ap. herausgesprochen ist, so kann er niemals zu den mit der äußerlichen, oberflächlichen Gesetzerfüllung sich begnügenden Pharisäern gehört haben. Und so müßte man annehmen, daß wenn er den gesetzlosen Zustand schildert, ihm eben aus seiner eigenen Erfahrung nur vereinzelte Zustände und Thatsachen vorschweben. Insbesondere könnte er an seine Jugend denken, ehe er zu Gamaliel in die Schule kam. — Aug. und Calv. sind geneigt an das Leben Pauli als Pharisäer zu denken, in welchem er doch auf eine innere Gesetzerfüllung nicht aufmerksam geworden wäre.

V. 10. Das göttliche Gesetz verheißt denen, die es befolgen, Leben d. i. Seligkeit. 3 Mos. 18, 5. Amos 5, 4. 5 Mos. 5, 16, 32, 33. Chrys.: *ουκ ειπεν ὁτι ἡ ἐντολη γεγονε μοι θανατος, ἀλλ' εὑρεθη, το καινον κ. παραδοξον τ. ἀτοπιας οὑτως ἑρμηνευων.*

V. 11. *Ἐξηπατησε.* Sehr unnatürlich ist die Erkl. Calvins und Anderer, als ob dies bloß von der Erkenntniß, daß man betrogen ist, zu verstehen sei. Calv.: verbum *ἐξαπατᾷν* non de re ipsa, sed de notitia exponi debet, quia scil. ex lege palam

sit quantum a recto cursu discesserimus. Richtiger entweder mit den meisten Ausl.: es verleitete, lockte mich zur Sünde, oder: es brachte mich hinterlistig um das durch den rechten Gebrauch des Ges. bestimmte Gut. —— Ἀπεκτεινεν. Dies Wort haben wir aus dem vorhergegangenen ἀπεθανον und θανατος zu erklären, „machte mich gänzlich elend." Sohar, Genes. fol. 97. col. 384. R. Elieser dixit: Quicunque operam dat legi nomine ipsius (i. e. ea intentione ut ipsam exequatur), ille non occiditur a concupiscentia prava. Bei Bechai (Vitr. Observv. T. II. p. 699.) heißt es: R. Simeon Ben Lakisch dicit: יִצְרוֹ שֶׁל אָדָם מִתְגַּבֵּר לְכָל־יוֹם עָלָיו וּמְבַקֵּשׁ לַהֲמִיתוֹ „Die böse Natur des Menschen steht alle Tage gegen ihn auf und sucht ihn zu tödten." Daher auch bei den Rabb. das angeborne Verderben Todesengel genannt wird. Mancher Mensch muß erst auf diesen äußersten Punkt des innern Elendes kommen, ehe er nach der Erlösung verlangt, daher Beng.: hic terminus oeconomiae peccati in confinio gratiae.

V. 12. Ergebniß aus der Beschaffenheit des beschriebenen Streites. Νομος ist תּוֹרָה der Inbegriff des göttlichen Ges., ἐντολη, חֹק das einzelne Gebot. Theod.: ἁγιαν προσηγορευσε, ὡς το δεον διδαξασαν· δικαιαν δε, ὡς ὀρθῶς τοῖς παραβαταις την ψῆφον ἐξενεγκοῦσαν· ἀγαθην δε, ὡς ζωην τ. φυλαττουσιν εὐτρεπιζουσαν. Vergl. 1 Tim. 1, 8.

V. 13. Ἀλλα ἡ ἁμαρτια. Erasm. giebt das ἀλλα richtig durch imo, wir müssen nämlich hinter ἁμ. ergänzen ἐμοι γεγονε θανατος —— Ἱνα φανῇ ἁμαρτια κτλ. Hier macht die Construction einige Schwierigkeit. Es fragt sich zunächst, ob wir das zweite ἱνα dem ersten beizuordnen oder unterzuordnen haben. Ordnen wir es unter, dann wäre es noch am zulässigsten, obwohl immer hart, mit der Vulg., Erasm., Heum., ἦν bei κατεργ. zu ergänzen, und φανῇ von dem zum Vorscheine kommen zu verstehen: ut appareat pecc. per bonum mihi operatum esse mortem, ut fiat etc. Noch unnatürlicher Elsn., dem de Wette folgt, welcher φανῇ mit dem Partic. pleonastisch nimmt, statt κατεργαζηται, wozu sich freilich bei den Profanscr. Beispiele finden. Weit vorzüglicher ist die Beiordnung des zweiten Satzes zu dem ersten. Dann steht das Part. κατεργαζομενη explanative: utpote quod mihi ef-

ficiat mortem, und der Satz mit dem zweiten ἵνα ist eine tiefer gehende Darstellung des ersten. Beza: ut appareret esse pecc. mihi per id quod bonum est efficiens mortem, id est ut pecc. fieret admodum peccans per illud praeceptum. Sonach ist es auch nicht nöthig, wie Homb. will, anzunehmen, daß das γενηται Epanalepsis des φανῇ sei. Nicht übel ist auch die Verbindung, welche Mich. annimmt, nämlich ἵνα φανῇ ἁμ. als Zwischensatz zu betrachten, und gleich hinter ἁμαρτια zu ergänzen γεγονε θανατος: „Nein! sondern die Sünde, da sie, um recht als Sünde zu erscheinen, mir durch das Gebot den Tod zuwege brachte, damit die Sünde durch das Gebot recht sehr in ihrer schwarzen, sündlichen Gestalt erscheinen möchte." —— Καθ᾽ ὑπερβ. statt ὑπερβαλλοντως öfters von P. gebraucht 1 Kor. 12, 31. 2 Kor. 1, 8. 4, 17. — Den Sinn des Satzes giebt treffend Calv.: valde enim pestiferam rem esse oportet, quae efficiat ut quod alioqui salubre est natura, noxam afferat. Sensus est: oportuisse detegi per legem peccati atrocitatem, quia nisi pecc. immani quodam vel enormi excessu prorumperet, non agnosceretur pecc. Excessus hic eo se violentius profundit, dum vitam convertit in mortem. Es ist das Majestätsrecht des Guten, daß es aus allem Bösen Gutes zu ziehen weiß, und der Fluch des Bösen, daß es alles Gute zu Bösem mißbraucht.

V. 14. Von hieran lassen nun die meisten august. Ausll. die specielle Beziehung auf den Erlöseten eintreten (Andere machten auch gar keinen Absatz von V. 7. an). Der Ap. wolle nunmehr die Göttlichkeit des Ges. dadurch insbesondere zeigen, daß er den Widerstreit in's Licht setzt, in den es selbst mit dem Erlösten tritt. Diese Erkl. kann nur dann Beifall finden, wenn wir diesen Abschnitt aus seinem Zusammenhange reißen. Behalten wir aber erstens den Eingang dieses Cap. im Auge, wo der Christ als gänzlich von des Gesetzes Verurtheilung befreit vorgestellt wird, sodann die Thesis V. 5., wo die Herrschaft der Sünde im Menschen in die gesetzliche Zeit gesetzt wird, und V. 6., wo dagegen in die Zeit der Erlösung der geistliche Wandel, sehen wir, wie endlich Cap. 8, 1. sich wieder hieran schließt und den geistlichen Wandel der Erlöseten und Freiheit vom Gesetze verkündigt: so ist es offenbar, daß P. keinen andern Endzweck bei

der Darstellung des hier beschriebenen Kampfes haben konnte, als die Beschaffenheit des gesetzlichen Zustandes zu lehren. Denn nur in Bezug auf diesen hatte er es ja übernommen, auch die Heiligkeit des Ges. nachzuweisen. Dazu kommt, daß sich uns bei Betrachtung des hier folgenden Abschnittes durchaus nichts von dem Inhalt der vorhergehenden Verse Verschiedenes zeigt. Vielmehr finden wir hier blos eine specielle Ausführung des dort allgemein Angegebenen, daß durch die Erkenntniß des göttlichen Ges. der Zwiespalt nicht gemindert, sondern nur gereizt wird. Auch kann das gar kein Grund seyn, hier einen anderen Gegenstand zu suchen, weil von nun an Präsentia folgen. Bengel: utitur P. ante versum 14. verbis praet. temporis; tum expeditioris sermonis causa, praesentis, in praeteritum resolvendis, perinde ut alibi casus, modos etc. facilitatis gratia permutare solet; et v. gr. mox c. VIII. 2. 4. a numero singulari ad plur., ibidem v. 9. a prima pers. ad sec. transit. Eoque commodius a praet. tempore ad praesens flectitur oratio, quod status illius legalis indolem tum demum vere intelligat, postquam sub gratiam venerit, et ex praesenti liquidius possit indicare de praeterito. Denique unus ille idemque status processusque varios habet gradus, vel magis praet. vel minus praet. tempore exprimendos, et sensim suspirat, connititur, enititur ad libertatem; inde paulatim serenior fit oratio apostoli. Das γαρ zeigt uns an, daß eine Ausführung des Vorhergegangenen folgt. Wir würden den Fortgang der Auseinandersetzung so angeben: „So muß es aber auch kommen, da wir nicht abläugnen können, daß ein unauflöslicher Gegensatz zwischen Gottes Gesetz und unseren Neigungen statt findet." —— Οἴδαμεν. Semler und Koppe wollen, weil an allen andern Stellen ἐγω steht, οἶδα μεν lesen, allein theils ist dies überhaupt kein zureichender Grund, theils pflegt auch P. gerade solche Sätze der allgemeinen Erfahrung im Plurali auszudrücken. C. 2, 2. — Es ist nothwendig, daß wir hier bei dem Gegensatz von πνευματικος und σαρκικος den biblischen Sinn von πνεῦμα und σαρξ überhaupt entwickeln, indem alles hier Folgende auf diesem Gegensatz beruht. — Im A. T. wird der Mensch öfter בָּשָׂר genannt, welches dann den Nebenbegriff der Schwäche und Hinfälligkeit hat. Wir finden überhaupt, daß sich

dieser dem Hebräer mit dem Begriffe Mensch verband. Es liegt dieses schon in 1 M. 3, 19., womit zu vgl. Pred. Sal. 3, 20. Sir. 17, 31. 33, 10. Auch die Etymologie von אֱנוֹשׁ zeigt dieses. בָּשָׂר kommt in jener Bed. besonders vor 1 M. 6, 3. Ps. 78, 39. 56, 5. Jer. 17, 5. Jes. 40, 6. Den Gegensatz zu רוּחַ finden wir ausdrücklich ausgesprochen Jes. 31, 3.: מִצְרַיִם אָדָם וְלֹא־אֵל וְסוּסֵיהֶם בָּשָׂר וְלֹא רוּחַ. An diesen Sprachgebrauch schließt sich der neutestamentliche, in welchem der Gegensatz von *σαρξ* und *πνεῦμα* überall wiederkehrt. *Σαρξ* bezeichnet hier die schwache, zum Guten unkräftige menschliche Natur im Gegensatze zu dem neuen Lebensprincipe, welches durch die Gemeinschaft der Menschen mit Christo in sie eingepflanzt wird. Theod.: *σαρκικον καλεῖ τον μηδεπω τῆς πνευματικῆς ἐπικουριας τετυχοτα.* Daher finden wir 1 Kor. 3, 3. gleichgestellt *σαρκικος εἶναι* und *κατα ἀνθρωπον περιπατεῖν* d. h. „wie der gewöhnliche Mensch." 2 Kor. 1, 12. wird die *σοφια σαρκικη* gegenübergestellt der *εἰλικρινεια τοῦ θεοῦ*, also „die durch die gewöhnlichen menschlichen Kräfte gefundene Weisheit" der durch besondern göttlichen Einfluß gegebenen. 2 Kor. 1, 17.: *κατα σαρκα βουλευειν* d. h. „ohne höhere Rücksichten." 2 Kor. 10, 3.: *ἐν σαρκι περιπατοῦντες οὐ κατα σαρκα στρατευομεθα* „obwohl wir in der schwachen menschlichen Natur wallen, so ist doch unser Kampf ein solcher, der nicht bloß mit den aus dieser schwachen Natur entlehnten Kräften geführt wird," u. s. w. Besonders gehört hieher aus den Reden Christi selbst Mtth. 26, 41.: „das Höhere, Göttliche in euch ist bereit, die menschliche Natur ist zu untüchtig." Mtth. 16, 17.: „das ist nicht aus deiner schwachen menschlichen Natur, sondern aus einer höheren Einwürkung hervorgegangen." Joh. 3, 6.: „der Mensch als solcher ermangelt des göttlichen Lebens, er kann dieses nur durch eine Zeugung höherer Art erhalten." — Man könnte nun aber vielleicht den Gegensatz anders fassen als hier geschehen ist; man könnte unter der *σαρξ* das *σῶμα* verstehn, den sinnlichen Organismus, und — wie es alsdann der Gegensatz erfordern würde — unter *πνεῦμα* den *νοῦς*, das Gottverwandte, welches auch noch im natürlichen Menschen ist und beim Christen die Herrschaft erlangt, das religiös-sittliche Bewußtseyn, die Intelligenz. So schon unter den Alten die Alexandriner und unter den Neueren die Mehrzahl der Theologen, Erasm., Mich.,

Stolz u. d. A. Allerdings ist ja der körperliche Organismus das Organ, durch welches viele Sünden ausgeübt werden, allerdings herrscht er so oft über die geistigen Interessen zum Nachtheile des Menschen. Allein es ist doch zu berücksichtigen, daß er an sich nicht böse seyn kann, daß er auch an sich nicht nothwendig ungeordnete Begierden veranlaßt, sondern erst immer eine Disharmonie des Geistes vorausgehn muß, wenn ein solches Ueberwiegen der körperlichen Anforderungen statt finden soll (nicht die σαρξ sondern das φρονημα τ. σαρκος ist böse). Tiefer weist daher der Ap. die Quelle des Guten und Bösen nach, wenn er das erstere ableitet aus einem ζῇν τῷ Θεῷ und mithin das letztere aus dem ἑαυτῷ ζῇν, 2 Kor. 5, 15. Röm. 14, 7. Auf dieselbe tiefer liegende Quelle werden wir auch zurückgeführt, wenn wir auf die angegebene Weise den Sprachgebr. von σαρξ geschichtlich verfolgen. Ueberdies giebt es ja auch Gebiete der Versündigung, welche gar nicht mit dem somatischen Organismus des Menschen auf irgend eine Weise zusammenhangen, Lieblosigkeit, Haß, Neid, Hochmuth. Auch diese bezeichnet der Ap. als ἐργα τῆς σαρκος, Gal. 5, 19 — 22. Ja auch jenen Theosophen, welche eine rigoristische Askese übten (Kol. 2, 22, 23.) und sich nur mit Speculationen über die Geisterwelt abgaben, legt der Ap. einen νοῦς τῆς σαρκος bei. Vgl. auch Eph. 2, 3. 1 Kor. 3, 3. Röm. 8, 1, 5 — 9. In Stellen dieser Art kann doch nur dann eine natürliche Exegese statt finden, wenn wir unter πνεῦμα nicht die menschliche Intelligenz verstehn, sondern das neue christliche Lebensprincip, und demnach unter σαρξ die menschliche sich selbst überlassene Natur, welche als solche ein νεκρον ist. In unserer St. finden wir nun freilich nicht den Gegensatz von σαρξ und πνεῦμα, sondern, wie sich nachher ergiebt, von σαρξ und νοῦς oder ἐσω ἀνθρωπος. Man wird sich indeß dadurch nicht für berechtigt halten können, zu schließen, daß πνεῦμα überall dasselbe was νοῦς sei, oder daß σαρξ gleich σῶμα. Denn, wie der Zusammenhang zeigt, spricht ja der Ap. hier nur von dem, welcher das πνεῦμα noch nicht besitzt, und geht erst C. 8, 4, 5, 6. zu dem über, der das πνεῦμα empfangen hat. Mithin kann er hier nicht anders als den νοῦς der σαρξ gegenüberstellen. — Vgl. über die Bed. von σαρξ Aug., de civit. Dei, l. XIV. c. 3. Buddei dissert. de anima sede pecc. orig. in Miscell. sacris T. III.

und Knapp, Scripta Theoll. p. 220. sqq. — Betrachten wir nunmehr das πνευματικος und σαρκικος in dem hier statt findenden Gegensatze. Das Gesetz, sowohl das Sittengesetz im Busen des Menschen, als die Ausprägung desselben im Dekalogus, ist, wie Aug. tiefsinnig erörtert, eine Offenbarung der höheren in Gottes Wesen gegründeten Weltordnung (es ist also ein πνευματικον); um dasselbe auszuüben müssen wir unserm innern Menschen nach dieser Weltordnung einverleibt werden, wir müssen ebenfalls πνευματικοι werden, ohne die Theilnahme an der Erlösung kann der Mensch nicht πνευματικος werden; so ist denn die Folge davon ein unlösbarer Widerspruch. Vgl. d. Anm. zu V. 6. Usteri, S. 29.: „Das Gesetz, wenn es bloß Gesetz oder γραμμα ist, ist nur im Verstande, es ist ein objectiv Erkanntes; die subjective Seite des Menschen, auf der auch sein Wille beruht (daher P. diesen immer mit ἐγω bezeichnet) hat ursprünglich nichts damit zu schaffen; indem aber das Gesetz etwas ausspricht, was von dem Willen des Menschen ausgehn soll, so wird gerade dadurch der Wille zum Widerstande gegen das ihm ursprünglich Fremde gereizt, und die dem Geiste widerstrebende, fleischliche Natur des Willens wird offenbar." — Ein ähnlicher Ausspruch ist der im Buche Reschith Chochma: הַתּוֹרָה מִפְּנֵי רוּחָנִיוּתָהּ לֹא תִשְׁרֶה אֶלָּא בִּנְשָׁמָה טְהוֹרָה מִכָּל סִיג „Die Thorah wohnt wegen ihrer Geistigkeit nur in der schlackenfreien Seele." — Statt σαρκικος lesen σαρκινος codd. A C D E F G und viele griech. Väter. Da nun auch 1 Kor. 3, 1. und Hebr. 7, 16. die besten codd. σαρκινος lesen, so müssen wir wohl annehmen, daß in der κοινη auch σαρκινος, welches eigentlich nur die sinnliche Bed. „fleischern" hat, in der metaph. gebraucht wurde und hier die richtige Lesart ist. — Der Ap. stellt das ἐγω als das σαρκικον dar, weil jene velleitas im Menschen, welche nach V. 15. und 16. auf der Seite des göttlichen Gesetzes sich befindet, gar zu machtlos ist, und bei der Ohnmacht dieser der ganze Mensch im Widerspruch mit dem Gesetze erscheint. Daher sind denn auch die platonischen Formeln zu erklären κρειττων κ. ἡττων ἑαυτοῦ, in welchen die Lust zum Bösen als das eigentliche Selbst gesetzt wird, vgl. de Rep. l. IV. p. 347. T. VI. Bip. Das ist eben das Erhabene in der Natur des Sittengesetzes, welches wir in unserer Brust tragen, daß es uns mit: Du! anredet, und während alle unsere Begier-

den etwas anders wollen, wir doch seine Oberherrlichkeit anerkennen müssen. Es wird daraus offenbar, daß durch das Gewissen unmittelbar eine höhere Weltordnung in der niedern erscheint — deren Schöpfer im Geschöpf (Vgl. Heidenreich, Ueber natürl. Rel. Leipz. 1790. S. 173.). Auf der andern Seite kann man aber auch wieder eben das in uns, was uns mit Du anredet, als das eigentliche Ich im Menschen betrachten, insofern dieses religiös=sittliche Bewußtseyn die ganze Natur des Menschen sich homogen machen muß, und insofern nur dann die Idee des Menschen erfüllt ist, wenn sie mit diesem νομος γραπτος ἐν τῇ καρδιᾳ in Uebereinstimmung gebracht worden. In dieser Rücksicht bezeichnet denn auch würklich der Ap. mit dem ἐγω in V. 17. das religiös=sittliche Bewußtseyn, und stellt dagegen die ἁμαρτια als einen unrechtmäßigen Ansiedler in der Menschennatur dar. —— Πεπραμενος ὑπο τ. ἁμ. Der welcher im Kriege überwunden worden, ward als Sklave verkauft, so stellt P. treffend den im Kampfe gegen die ungöttlichen Willenstriebe erliegenden Menschen als an die Sünde zum Sklaven hingegeben vor. Der Ausdruck war schon im Hebr. von denen gewöhnlich, die gleichsam unter dem Despotismus des Bösen standen. הִתְמַכֵּר 1 Kg. 21, 20, 25. 2 Kg. 17, 17. So auch 1 Makk. 1, 15.: ἐπραθησαν τοῦ ποιῆσαι τ. πονηρον. Auch die Rabb. haben die Redensart נִמְכַּר בְּיַד יֵצֶר הָרַע. Bei den Rabb. heißt נִמְכַּר „verkauft werden" überhaupt so viel als „übergeben werden." So Sanh. f. 97. col. 2. נִמְכָּרִים בַּעֲבוֹדָה Die Jünger Christi dagegen sind nicht mehr δοῦλοι τ. ἁμ. Röm. 6, 17. Joh. 8, 36. Mel.: haec (summa corruptela naturae nostrae) necesse est tradi in ecclesia, ut cognoscamus e regione magnitudinem beneficii Xi. Den Nerv dieses tiefsinnigen Ausspruchs Pauli zerschneidet Grot. und macht die Worte matt und leer durch die Noten: alia est natura legis, alia magnae partis hominum und major pars Iudaeorum (! !) affectibus abripitur.

V. 15. P. knüpft wieder mit γαρ an, es soll dieser Satz nämlich die blinde σαρξ des Menschen beweisen. Bis hierher hatte P. sich selbst nach seinem ganzen Menschen dem göttlichen Gesetz gegenübergestellt, nun aber beginnt er in sich selbst einen Zwiespalt zu beschreiben. Wir müssen, um Klarheit hierin zu er-

langen, nach psychologischen Bestimmungen die verschiedenen Subjecte, die in der Auseinandersetzung des Ap. vorkommen, angeben. Wir müssen dabei davon ausgehen, daß der Ap. noch ein ursprünglich Gottverwandtes im Menschen annimmt (s. zu 1, 18.). Es ist dieses das religiös-sittliche Bewußtseyn (νοῦς), was nie ganz im Menschen ausgetilgt werden kann, ohne daß er eben damit aufhörte Mensch zu seyn — er würde dann ein physisches Wesen, ein Naturwesen. Es manifestirt sich wenigstens in einzelnen Regungen des Gewissens. Da nun das Verwandte vom Verwandten angezogen wird, so entsteht in dem Menschen, sobald ihm der äußere νομος vorgehalten wird, ein gewisser Zug danach hin, eine Sehnsucht es zu erfüllen. Es findet mithin eine Uebereinstimmung des innern Gesetzes mit dem äußeren statt (V. 16.), daher scheidet auch der Ap. nicht genau, ob er vom innern oder äußern νομος spricht. Diesem innern Göttlichen steht nun gegenüber die Neigung zur Willkühr, zur Sünde. Sieht der Mensch auf das, was er der Erscheinung nach ist, so möchte er diese sein eigentliches Ich nennen, denn jenes Göttliche macht sich ja nicht geltend. So nennt auch der Ap. die σαρξ das ἐγω des Menschen, V. 14, 18. Auf der andern Seite geht aber doch auch bei dem tief Gesunkenen das Bewußtseyn nicht ganz unter, daß jenes Göttliche sein eigentliches Ich sei, dem alles Andere homogen werden müsse, der göttliche Same in ihm, der gleichsam nur erstickt ist. Daher stellt der Ap. auf der andern Seite die ἁμαρτια oder σαρξ als etwas dem Menschen Fremdes dar und sein Göttliches als das eigentliche ἐγω, V. 17., 20. Dieses nennt er daher auch den ἐσω ἀνϑρωπος, den eigentlichen Kern des Menschen. Von welcher Art ist nun das Wollen, das er diesem innern Menschen zuschreibt? Ein gesundes, normales Wollen kann es nicht seyn, denn sonst würde es einen so starken Antrieb mit sich führen, daß der Erfolg zu Stande kommen würde. Es ist also nur ein schwaches Wollen. Die Scholastiker unterscheiden voluntas completa und incompleta und nennen die letztere velleitas. Auch von dieser velleitas können wir uns wieder verschiedene Grade denken. Wir können uns das ϑελειν und συμφημι und συνηδομαι mehr als ein Billigen mit dem Verstande denken, bei welchem zwar nicht keine, aber doch eine nur ganz geringe Anregung des religiös-sittlichen Bewußtseyns statt finden

würde. In diesem Sinne hat auch, wie Thomas Aq. bemerkt, selbst der Böseste ein gewisses Wollen d. h. Gutheißen des Guten. So Chrys.: οὐ θελω, τουτεστιν οὐκ ἐπαινῶ. Wie eine solche velleitas beschaffen sei, zeigt Aug. aus seiner eigenen Erfahrung Conf. l. VIII. c. 8.: undique ostendenti vera te dicere, non erat omnino quod responderem veritate convictus, nisi tantum verba lenta et somnolenta: Modo, ecce modo, sine paululum! Sed modo et modo non habebant modum, et sine paululum in longum ibat. Wogegen Aug. von der durch die göttliche Gnade allein gewürkten und auch nur durch sie zum Ziel gelangenden voluntas sagt (ibid. l. VIII. c. 8.): non solum ire, verum etiam pervenire illuc, nihil erat aliud, quam velle ire, sed velle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem, hac parte assurgentem cum alia parte cadente luctantem. (Vgl. die merkwürdigen Aussprüche hierüber in Petrarchs Selbstbekenntnissen, G. Müllers Selbstbekenntnisse merkw. Männer, Winthherthur 1791. 1 B. S. 44. ff.) — Allein der Zusammenhang und auch selbst die einzelnen Worte, namentlich συνηδομαι, machen es wahrscheinlicher, daß unter dem θελειν hier mehr als eine verständige Beistimmung zu verstehen sei. Wenn der Ap. einen solchen beschriebe, in welchem noch gar kein sittlicher Zwiespalt erwacht ist, so möchte man allerdings unter dem θελειν bloß eine kalte Zustimmung zu verstehen haben; allein er redet ja von dem, in welchem die Sünde mit dem Gesetz in Kampf getreten ist, er schildert ja lebhaft die innere Angst eines Solchen (V. 24.), kaum wird man daher umhin können, unter dem θελειν einen höheren Grad des Wollens, eine Sehnsucht zu verstehn. Wollte man nun von dogmatischer Seite aus entgegnen, vor der Wiedergeburt lasse sich nicht füglich beim Menschen eine solche Sehnsucht denken, die ja doch nur Frucht der χαρις seyn könne, so ließe sich erwiedern, daß der Ap. C. 8, 15. doch auch von einem πνεῦμα δουλειας bei den gesetzlichen Juden redet, daß er also ihren Gesetzeseifer ebenfalls von einer göttlichen Einwürkung herleite, welche man wohl als die gratia praeveniens bezeichnen könnte. —— Οὐ γινωσκω. Schon Aug. und nach ihm Beza, Grot. u. A. in der Bed., welche auch das hebr. ידע hat „billigen." Hosea 8, 4. vgl. die Anm. von Elsner. Aehnlich

Wolf: anerkennen, beschließen. Allein dann wäre es von dem Folgenden nicht verschieden. Besser versteht es Chrys., Theod., Pel., Hier. u. A. von einer Verdunkelung der Erkenntniß. Chrys.: τι οὖν ἐστιν, οὐ γινωσκω; σκοτοῦμαι, φησι, συναρπαζομαι, ἐπηρειαν ὑπομενω. Theod.: ὁ γαρ ἡττωμενος ὑπο τ. ἡδονῆς, κ. μεντοι κ. τ. ὀργῆς τῷ παθει μεθυων, οὐκ ἐχει σαφη τ. γνῶσιν τ. ἁμαρτιας· μετα δε γε τ. παῦλαν τοῦ παθους τ. αἰσθησιν δεχεται τ. κακοῦ. Obwohl nämlich durch die Sünde in die Vermögen und Thätigkeiten des menschlichen Geistes eine große Disharmonie gekommen ist, so zeigt sich doch die ursprüngliche Anlage, zufolge deren sie alle zusammenwürken sollten, noch immer, der Mensch kann nie wollen, ohne in seiner Erkenntniß Gründe für sein Wollen zu haben. Da nun aber die Sünde etwas Blindes, Gesetzloses ist, so kann es freilich für sie keine ächten, nur Scheingründe geben, welche auch gleich vor und gleich nach der That vom Menschen selbst als Scheingründe erkannt werden, die ihm aber doch im Augenblick der Ausführung als befriedigend erscheinen. Insofern kann der Ap. sagen, er wisse gar nicht im Augenblicke des Sündigens was er thue, er sei ganz verblendet. —— Οὐ γ. ὁ θελω κτλ. Beng.: mancipium indigno domino primum servit cum gaudio, deinde cum moerore, postremo iugum excutit. Wiewohl nach dem oben Gesagten hier θελω mit Chrys. bloß von einer kalten Billigung verstanden werden könnte, nehmen wir es doch lieber in der Bed. von ἥδομαι, die es im Hellenistischen hat. Matth. 27, 43. Häufig in der LXX. für חפץ 5 Mos. 21, 14. 1 Sam. 18, 22. Was der Mensch vor und nach der Ausübung der Sünde wünscht, was er für das Richtige halten muß, das kommt doch nicht zu Stande. Die Erfahrungen, welche der Ap. hier schildert, drängen sich jedem Menschen, welcher den sittlichen Zwiespalt seiner Natur erfahren, so stark auf, daß man in der That nicht nöthig hat, mit Dr. von Ammon anzunehmen, der Ap. vergrößere die Sache, um nur nachher das Ev. recht erheben zu können. Folgende wichtige Zeugnisse der Heiden, die mit P. übereinstimmen, sind hier anzuführen: Thukydides, Histor. l. III. c. 45. sagt Diodotus: ἁπλῶς δε ἀδυνατον κ. πολλῆς εὐηθειας, ὁστις οἰεται, τ. ἀνθρωπειας φυσεως ὁρμωμενης προθυμως τι πρᾶξαι, ἀποτροπην τινα ἐχειν, ἢ νομων ἰσχυϊ, ἢ ἀλλῳ τῷ δεινῷ. Dio-

dorus Sic., Bibliotheca l. I. c. 71.: Die Aegypter ließen ihre Könige nie unumschränkt sondern nur nach den Gesetzen richten, denn sie glaubten πολλακις ἐνιους εἰδοτας ὁτι μελλουσιν ἁμαρτανειν, μηδεν ἡττον πραττειν τα φαῦλα, κατισχυομενους ὑπ' ἐρωτος ἢ μισους ἢ τινος ἀλλου παθους. Xenophon, Cyrop. l. VI. c. 1. §. 31. sagt der Perser Araspes: δυο γαρ σαφῶς ἐχω ψυχας . . . οὐ γαρ δη μια γε οὖσα, ἁμα ἀγαθη τ. ἐστι κ. κακη, οὐδ' ἁμα καλῶν τε κ. αἰσχρῶν ἐργων ἐρᾷ κ. ταὐτα ἁμα βουλεται τε κ. οὐ βουλεται πραττειν· ἀλλα δηλονοτι δυο ἐστον ψυχα, κ. ὁταν μεν ἡ ἀγαθη κρατῇ, τ. καλα πραττεται, ὁταν δε ἡ πονηρα, τ. αἰσχρα ἐπιχειρεῖται. Euripides, Medea v. 1077.:

μανθανω μεν, οἷα δρᾷν μελλω κακα,
θυμος δε κρεισσων τῶν ἐμῶν βουλευματων.

Derselbe (beim Clem. Alex. Strom. l. II. c. 15.):

λεληθεν οὐδεν τῶνδε μ', ὧν συ νουθετεῖς·
γνωμην δ' ἐχοντα μ' ἡ φυσις βιαζεται.

Epictet, Enchirid. l. II. c. 26.: ὁ ἁμαρτανων, ο μεν θελει, οὐ ποιεῖ, κ. ὁ μη θελει ποιεῖ. Und Simplicius in s. Anm. zu Epictet: τινες γοῦν κ. δυσχεραινοντες τα ἑαυτῶν ὀρεξεις, κ. βουλομενοι μη κινεῖσθαι αὐτας, ὠθοῦνται ὁμως ὑπο τ. ἑξεων ἐπι τ. οἰκεῖα ὀρεκτα. Plautus, Trinummus: Act. IV. sc. 2. v. 31. Scibam ut esse me deceret, facere non quibam miser. Seneca, ep. III.: quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit, et eo unde recedere cupimus repellit? quid colluctatur cum animo nostro, nec permittit nobis quidquam semel velle? Ovid, Metam. VII. 19.: aliudque cupido, mens aliud suadet; video meliora proboque, deteriora sequor. Seneca, Hippol. v. 604.: vos testor, omnes coelites, hoc quod volo, me nolle. Daher läßt auch auf ähnliche Weise Lactanz, Instit. l. IV. c. 29. den Heiden sagen: volo equidem non peccare, sed vincor, indutus enim sum carne fragili. Itaque ducor incertus et pecco non quia volo, sed quia cogor. Eben so die Rabb. Berach. c. 2. p. 17.: „R. Alexsandri sagte in seinem Gebet: Herr der Welten, es ist bekannt und aufgedeckt vor dir, daß unser Wille ist, deinen Willen zu erfüllen רְצוֹנְךָ לַעֲשׂוֹת רְצוֹנֵנוּ und wer hindert es? Der Sauerteig, der in der Masse ist.“ Mit Recht bemerkt

eben Grotius, das es gar schlimm wäre, wenn der Christ noch dasselbe auf sich anwenden müßte als Christ.

V. 16. Calvin: dum cor meum in lege acquiescit, oblectatur eius iustitia, in eo sentit et fatetur legis bonitatem, ut satis vel experientia docente convincamur, legi nihil esse mali imputandum, imo salutarem hominibus eam fore, si in recta puraque corda incideret. Bengel: assensus hominis, legi contra semet ipsum praestitus, illustris character est religionis, magnum testimonium de Deo.

V. 17. Der Gegensatz, will P. sagen, ist aber nicht ein solcher, daß ich als Mensch denselben in mir tragen müßte, vielmehr entsteht er nur daher, daß ich ein sündiger Mensch bin, mein eigentliches Ich — das in mir, was meine Idee ausdrückt und dem alles homogen werden muß — bleibt als solches unberührt von der Sünde. Vgl. die Anm. zu ἐγω in V. 15. Zur Erläuterung kann dienen, was Aug. Conf. l. VIII. c. 5. von dem Verhältnisse des ἐγω zur σαρξ sagt: ego quidem in utroque (im νοῦς und in der σαρξ), sed magis ego in eo, quod in me approbabam, quam in eo quod in me improbabam. Ibi enim magis iam non ego; quia ex magna parte id patiebar invitus, quam faciebam volens. Thomas A.: illud homo dicitur operari, quod ratio operatur, quia homo est id quod est secundum rationem: unde motus concupiscentiae, qui non sunt a ratione sed a fomite, non operatur homo. Theod.: ἀμελησας (ὁ νοῦς) κ. καταλιπων τ. ἡνιας, σκιρτᾷν μεν τους πωλους παρασκευαζει· συρεται δε αὐτος, κ. εἰς βαραθρα κ. κρημνους συν αὐτοῖς καταπιπτει. So nennt Philo, Quod det. pot. insid. p. 170. den νοῦς den eigentlichen ἀνθρωπος, im Gegensatz zu σαρξ. Vergl. Cicero, Somn. Scip. c. 8.: mens cuiusque is est quisque, non ea figura quae digito monstrari potest. — Fälschlich wird von Aug., Grot., Cocc., Koppe u. m. A. das νυνι als Zeitpartikel genommen, als wolle P. den Unterschied des erlöseten vom gesetzlichen Zustande angeben, wie V. 6. Dadurch würde, andere Gründe zu geschweigen, V. 18., welcher sich offenbar genau anschließt, ganz abgerissen, indem dieser wieder, durch ein γαρ sich anknüpfend, den Gesetzlichen schildert. Vgl. auch V. 20., wo P. dasselbe sagt und das νυνι als bloße Folgerungspartikel ausgelassen ist, wo aber

Mehrere unrichtigerweise das οὐκέτι urgiren wollen, wie Koppe es übersetzt: ex quo Xiani sumus, während es doch nur in Bezug auf den Vordersatz steht und von der Vulg. richtig gegeben wird: iam non ego. Der Ap. will den Zustand der Sünde in seiner Steigerung bezeichnen. Man wird das οὐκέτι daher hier und V. 20. geben können: „es ist also so weit mit mir gekommen, daß..." — Das νυνὶ ist demnach hier bloß Folgerungspartikel. Erasm.: quoties igitur mens consentiens legi nititur ad honesta, et tamen quod diversum est agit, non ego videor agere, quod ago. Quis enim agat, quod nolit?

V. 18. Etwas tautologisch sich ausdrückend will P. nun durch die Zurückweisung auf den vorher beschriebenen Zwiespalt den auffälligen Ausspruch rechtfertigen, daß eigentlich nicht der Mensch selbst, sondern die blinde Sündenlust als eine blinde, insofern die Erk. des Menschen nicht dazu beistimmt, sondern verdunkelt wird, die sündlichen Handlungen ausübt. Demzufolge sind die hier und V. 19. und 20. gebrauchten Ausdrücke nur Wiederholungen des Vorhergegangenen. — Das εὑρισκω lassen AC. 47. 67. und einige Ueberss. aus, und lesen το δε κατεργαζεσθαι, οὔ. Wohl dürften die innern Gründe für die Lesart seyn, doch entscheidet die Mehrzahl der codd. für die recepta. — Das ἐγω ist dem Apostel gewöhnlicher, wie wir zu V. 15. sahen, das eigentliche Ich des Menschen, die innere göttliche Anlage. Zum Unterschiede fügt er daher hinzu, daß er hier die σαρξ im Menschen meine. Theod.: τ. γαρ περι τ. καλα προθυμιαν ἀπο τῆς τ. νομου διδασκαλιας προσελαβον· ἀσθενῶ δε ὁμως περι τ. πρᾶξιν, ἑτεραν ἐπικουριαν οὐκ ἐχων. —— Οἰκεῖ. Pel.: habitat quasi hospes et quasi aliud in alio, non quasi unum ut accidentia scilicet non naturalia. —— Παρακειται. Das Wort bedeutet eigentlich: „nahe seyn, bereit seyn," daher Judith 3, 2. „zu Diensten seyn," Odyssea, 21, 416. ὑμῖν παρακειται ἠε μαχεσθαι ἠε φευγειν „bei euch steht die Wahl...," hier also, wie de Wette: „das Wollen ist bei mir schon da," d. h. es fällt mir nicht schwer. Pel.: est voluntas sed non est effectus. Bengel: iacet in adspectu sine victoria. —— Οὐχ εὑρισκω. Im Hebr. מָצָא in der Bed. „können."

V. 19. 20. S. V. 15. und 17.

V. 21. Dieser V. enthält die Zusammenfassung des von V. 14. an Gesagten, welches sodann noch weiter erläutert wird von V. 22. an. — Die Construction dieses V. ist auffällig und auf sehr verschiedene Weise gelöst worden. Zuerst giebt es eine Anzahl Ausleger, welche ὅτι in der Bed. „weil" nehmen (die Vulg. quoniam), aber auch dann wieder unter einander im Verständnisse abweichen. Orig. nimmt ein Hyperbaton an und erklärt so: „weil ich Böses habe, so bietet sich mir das Gesetz Gottes dar, welchem ich dem innern Menschen nach beistimme." Eben so Eckerm. (Beitr. III. St.). Mehrfache Auffassungen giebt Oekum. an: 1) „αὐτον εὑρισκω τον νομον ἐμοι το καλον ποιεῖν προῃρημενῳ προτροπην παρεχοντα, τι οὖν μετα τοῦτο; το κακον παρακειται. ὥστε οὐδε βουλομενῳ μοι το καλον πρᾶξαι ἱκανος ἐστιν ὁ νομος βοηθῆσαι. πλην γαρ τοῦ προτρεψασθαι οὐδεν ἰσχυει." Wir müßten alsdann παρεῖναι oder παριστασθαι vor θελοντι ergänzen. So Chrys, Theoph. Aehnlich der Syrer. Paulinisch ist der Gedanke so allerdings, allein P. hätte sich dann doch sehr dunkel ausgedrückt, und überdies würde der Gedanke hier nicht in den Zusammenhang passen, da der Ap. nicht vom Zwecke des Gesetzes, sondern von den Folgen seiner Würkung redet. 2) εὑρισκω μεν τον νομον εἰς το καλον τῷ θελοντι ἐμοι ποιεῖν τ. καλον, κ. τοῦτο μονον χαριζομενον. το γαρ κακον εὑρισκω, ὅτι ὁμοιως ἐμοι παρακειται. Dann hätte man unnatürlicherweise ein ὠφελιμον εἶναι zu ergänzen. So auch Ambros. und Aug. c. duo ep. Pell. l. I. c. 10. Eben so Beng.: egregia sermonis subtilitate exprimuntur prima stamina harmoniae inter legem et hominem. 3) εὑρισκω, τοῦτ' ἐστι κατενοησα κ. κατελαβομην τ. ἰσχυν κ. τ. φυσιν τ. νομου. ἐξεῦρον αὐτον ἀκριβῶς, ὅτι οὐδεν μοι βοηθῆσαι ἰσχυσε. ποθεν δῆλον; ὅτι θελοντι μοι ποιεῖν το καλον οὐδεν ἐπικουρεῖ, ἀλλ' ὁμοιως το κακον παρακειται, ἀπρακτον μοι το θελειν ποιοῦν. Dann müßte ein Hyperbaton angenommen und dem εὑρισκω die ganz unnatürliche Bed. „begreifen, durchschauen" beigelegt werden. — Wir gehen zu den Auslegern über, welche ὅτι in der Bed. „daß" nehmen. Diese weichen wieder von einander ab, je nachdem sie interpungiren. Einige interpungiren hinter τον νομον, und lassen das Folgende entweder von εὑρισκω oder von νομον abhangen. Das

ersterr Erasm., Aug. de nupt. et concup. l. I. c. 30., Seb. Schmidt, Castal. u. A., alsdann wird bei νομος entweder ein κατα ergänzt, oder hinter demselben ein ἀποκαλυπτοντα. Erasm.: facit lex, si quando conor illi parere, ut intelligam meum malum penitus insitum. Von νομος lassen das Folgende abhangen Beza, Grot., Wolf. Sie verstehen unter νομος den im folgenden erwähnten νομος ἐν τοῖς μελεσι, so daß der Artikel vor νομος demonstrativ wäre, „ich finde jenes sündliche Gesetz, daß nämlich, wenn ich . . ., mir das Böse nahe liegt." Diese Erkl. von νομος mit dem Artikel ist ganz gegen den Sprachgebrauch. Zulässiger wäre eine andere Erkl. von νομος, nämlich in der allgem. Bed.: Norm, Regel, wie V. 23. C. 8, 2. Clarke: a confirmed habit. Hesych.: συνηθεια. In dieser Bed. steht es nach Heind. auch Plat., Phaedrus, ed. Heind. S. 203. So Calv., Venema, Limb., Mich., Bolten, Ammon. Limb.: experior in me hanc constitutionem quae mihi legis instar est, cui sum obnoxius. Mich.: „Da ich nun das Gute so gern thun will, so finde ich mir zur Beschwerde ein Gesetz, nach welchem mir das Böse anhängt." Eine andere Anzahl Interpreten folgt indeß einer anderen Interpunction. Sie machen nämlich hinter ἀρα und vor ὁτι ein Komma; dann bildet τον νομον καλον einen Zwischensatz, in welchem entweder νομον überflüssig scheint, welches von Homb. oder καλον welches von Hemsterh. aus dem Text gestoßen. Richtig bemerkt Knapp, wolle man ändern, so lese man lieber τον καλον. Ohne den Text zu ändern ergänzt L. Bos κατα τον νομον und übersetzt: „Ich finde also, während ich nach dem Gesetze das Gute thun möchte, daß . . . ." Auch uns scheint es am vorzüglichsten, hinter ἀρα zu interpungiren, wir ziehen es aber vor, das το καλον als Apposition zu τ. νομον zu ziehen. So nahen den obenangeführten Erkll. Oek.: εἰη δ'ἀν, εἰ συνταχθειη οὑτως, τῶν εἰρημενων σαφεστερον· εὑρισκω τῷ θελ. ἐμοι το καλον, ἠτοι τ. νομον, ὁτι . . ., Theod., Homb., Knapp. Wir finden bei P. öfters erklärende Appositionen Röm. 8, 23. 12, 1. Daß das ἐμοι alsdann doppelt gesetzt ist, darf man sich nicht wundern, da wegen des Hyperbatons eine solche Wiederholung sogar nöthig war. Auch kann man sich die Veranlassung dieser Apposition denken; P. wollte dem νομος das

κακον

κακον gegenüberstellen, dann hätte sich aber kein so entschiedener Gegensatz gebildet, als wenn neben νομος das το καλον gesetzt wurde. Doch halten wir neben dieser Constr. für eine gleich annehmliche die, welche hinter νομος interpungirt, und dies in der Bed. „Norm, Regel" nimmt. In diesem Falle könnte man sagen, daß das Folgende sich erklärend anschlösse, indem dort der Ap. V. 23. den ἑτερος νομος beschreibt.

V. 22. In diesem und dem folgenden Verse wird eigentlich V. 15. 16. und 17. wiederholt, und zwar durch ein Bild, welches das dort Gesagte noch anschaulicher macht. — Statt des V. 16. gebrauchten συμφημι gebraucht hier P. συνηδομαι und statt des wahren ἐγω hier den ἐσω ἀνθρωπος. Was das συνηδομαι betrifft, so verstehen wir es von einer würklichen Freude am Gesetz und Sehnsucht nach dessen Erfüllung, wie diese der geistliche Mensch hat, wenn er auch nur gesetzlich ist, Ps. 119. Vgl. zu V. 14. Es könnte indeß auch allenfalls, wie oben bemerkt worden, eben so wie das θελειν eine Zuneigung bezeichnen, wie sie auch der ganz fleischliche Mensch hat, welcher noch gar nicht lebendig zum Bewußtseyn des Zwiespalts im Herzen erwacht ist, doch aber das Göttliche nicht ganz unterdrücken kann. Eine solche Zuneigung wäre dann eigentlich blos: Billigung, Fürgutfindung, an welcher mehr der Verstand als die Willensneigung Antheil hat. So finden wir diese comprobatio im fleischlichen Menschen Marci 6, 20. bei Herodes, Joh. 5, 35. bei den Juden, bei dem auf steinigten Grund Gelegten Matth. 13, 20. In diesem Sinne bemerkt der tiefsinnige Hugo a Sto Victore zu dieser Stelle: ratio naturalis in vita praesenti omnino extingui non potest. Ipsa est enim aquila quae supervolat, puer qui caeteris periclitantibus pueris non periclitatur. Homo legis legi Dei condelectatur magis sec. rationis approbationem quam sec. amoris delectationem. An die Stelle des ἐγω tritt hier das ἐσω ἀνθρωπος. Ursprünglich ist wohl dieser Terminus bloß Bezeichnung des Geistes überhaupt gewesen im Gegensatze zur leiblichen Organisation. So finden wir es bei Philo und bei Plato. Philo, de Agricult. p. 188. ed. Fr. ἀνθρωπος ἐν ἑκαστῳ ἡμῶν τις ἀν εἰη πλην ὁ νοῦς; und de congr. quaer. p. 438. ὁ νοῦς κυριως ἀνθρ. ἐν ἀνθρωπῳ, κρειττων ἐν χειρονι. So hatte schon Plato de Republ.

l. IX, p. 275. T. VII. Bip. den *νοῦς* genannt *τοῦ ἀνθρωπου ὁ ἐντος ἀνθρ.* Eben so das rabb. Buch Jalkut Rubeni, Bl. 10. 3. עור וּבָשָׂר הוּא מַלְבּוּשׁ לָאָדָם וְרוּחַ הַפְּנִימִי נִקְרָא אָדָם „Haut und Fleisch ist das Kleid des Menschen, der Geist im Innern das ist der Mensch." Die Platoniker und auch viele von ihnen gebildete Rabbinen, so wie schon früher die Essäer und überhaupt morgenländische Theosophen setzten nun auch das Böse allein in das *σῶμα*, in die *ὑλη*; danach erschien ihnen der Geist als rein und unsündlich. Bei P. bezeichnet *ἐσω ἀνθρωπος*, wie aus den vorliegenden Stellen und auch aus 2 Kor. 4, 16. Eph. 3, 16. erhellt, nicht so wohl den Geist im allgemeinen, sondern insbesondere das Gemüth, das religiös-sittliche Bewußtseyn, die innere *ἀληθεια* (s. zu 1, 18.), wie es auch 1 Ptr. 3, 4. heißt *ὁ κρυπτος τῆς καρδιας ἀνθρωπος*. Wird nun dieses an sich als ein Gutes betrachtet, so wird dadurch noch nicht alles Böse vom Geiste hinweg auf den Körper gewälzt. P. redet ja von einem zwiefachen *ἐγω*, welches wir doch beides dem Geiste zuschreiben müssen. Treffend Beng.: hic iam interni, sed nondum novi tuetur hominis nomen. Vgl. übrigens über *ἐσω ἀνθρ.* die gelehrten und mit unsern Ergebnissen ganz unabhängigerweise völlig übereinstimmenden Anmerkungen Venema's in Steph. de Brais Opusc. Leow. 1735. p. 293. und 94.

V. 23. Es fragt sich von wie viel von einander unterschiedenen Gesetzen P. in diesem und dem vorigen Verse spreche? Einige nehmen vier, andere zwei, andere drei verschiedene *νομοι* an. Vier verschiedene *νομοι* nehmen Hier., Dek. an, und zwar bezeichnet sie Dek. so: Ein göttliches äußeres, d. i. der *νομος τοῦ θεοῦ* oder das mos. Gesetz; ein göttliches inneres, d. i. der *νομος τ. νοος*; ein ungöttl. äußeres, d. i. der *νομος ἐν τοῖς μελεσι*, die ungeordneten Lüste des Fleisches; ein ungöttl. inneres, der *νομος τ. ἁμ.* die der Seele einwohnenden Neigungen zur Sünde. Zwei verschiedene *νομοι* ist nach Ambr. Justinian geneigt anzunehmen, indem der *νομος τ. θεοῦ* gleich mit dem *ν. τοῦ νοος* sei, und *ν. ἐν τοῖς μελ.* mit *ν. τ. ἁμαρτιας*. Das richtigste ist es, ein dreifaches Gesetz anzunehmen. Der *νομος τ. θεοῦ* V. 22. ist allerdings vom *ν. τοῦ νοος* verschieden, denn P. sagt ja eben, daß dieser an jenem Wohlgefallen habe; doch läßt sich die Trennung nicht streng festhalten, da ja der *νομος*

τοῦ θεοῦ sich auch in dem νομος γραπτος τ. καρδιας offenbart, mithin auch dem ἐσω ἀνθρωπος angehört. Der ν, τ. ἁμ. endlich ist mit dem ἐν τ. μελ. identisch, wie dies schon Aug. und Phot. bemerken. Diesen νομος ἐν τ. μελ. haben wir zunächst zu erläutern. Das Wort νομος gebraucht hier der Ap. uneigentlich, wie Cap. 8, 2., um es dem νομος τ. θεοῦ und τ. νοος entgegenzusetzen. Das Ungöttliche kann eigentlich kein Gesetz seyn, denn es ist nur dasjenige Gesetz, was in dem göttlichen Seyn gegründet ist, wie die Stimme des Gewissens in uns. Allein da die Sünde sich eine blinde Regentschaft über uns angemaßt hat, so kann auch bildlich die Sündenlust als ein Gesetz dargestellt werden. Treffend wählt Beng. zur Uebers. der verschiedenen νομοι das Wort dictamen. Nicht so gut Seiler: Trieb. Inwiefern nennt nun der Ap. das Gesetz der Sündenlust das ἐν τ. μελεσι? Schon Chrys. bemerkt, es werde dadurch nicht ausgesagt, daß die Glieder oder der Körper als solcher Grund der Sünde sei, denn P. spreche ja nur von der Sündengewalt, die sich in den Gliedern äußere, und setzt schon hinzu: ὡσπερ οὖν ἡ ἐντολη οὐκ ἐστι πονηρα ἐπειδη δι᾽ αὐτῆς ἀφορμην ἐλαβεν ἡ ἁμ., οὑτως οὐδε τ. σαρκος ἡ φυσις εἰ και δι᾽ αὐτῆς ἡμᾶς καταγωνιζεται. ἐπει οὑτως ἐσται κ. ἡ ψυχη πονηρα κ. πολλῷ μᾶλλον ἐκεινη, ὁσῳ κ. ὁ κῦρος τῶν πρακτεων ἐχει. ἀλλ᾽ οὐκ ἐστι ταῦτα, οὐκ ἐστιν. οὐδε γαρ εἰ θαυμαστον οἰκον κ. βασιλικας αὐλας τυραννος λαβῃ κ. ληστης, διαβολῆς τῆς οἰκιας το γινομενον. Der Apostel will dasjenige darstellen, was im Menschen dem ἐσω ἀνθρ. entgegengesetzt ist. Die Benennung ἐσω ἀνθρ. für die innere ἀληθεια, für das φῶς im Menschen, leitet ihn dazu, das Böse als ein ἐξω ὀν, also ἐν τοῖς μελεσιν darzustellen. Auf der einen Seite mochte ihm dabei vorschweben, was er schon V. 17. sagte, daß die Sünde, da sie sich eigentlich nur in die menschliche Natur eingedrängt hat, ein ἐξω ὀν genannt werden könne, auf der andern, daß sie sich am gewöhnlichsten in den ungeordneten Neigungen des somatischen Organismus, oder richtiger in dem Nachgeben des Geistes in Bezug auf dieselben offenbare. So stellt er nun das Gesetz des Geistes, den νομος γραπτος ἐν τ. καρδιᾳ, als den eigentlichen Kern des Menschen dar, gleichsam als eine Burg, worin der eigentliche Mensch thronet, das Aeußere des Menschen, gleichsam der Feind vor jener Burg, ist die Sün-

denlust. Ein ähnliches Bild, in welchem das Göttliche als der Kern des Menschen, das Ungöttliche als die äußere Schale dargestellt wird, welche den Kern umbaut, findet sich im Buche Reschith Chochma (Vitr. Observ. Sacrae l. III. c. 8.): שהרי בהיות החטא נכנס מעט בקליפה עד שכל שיעור קומת נשמתו מתלבשת בקליפה ואז נאמר עונותינו רבו למעלה ראש „Denn durch das Sündigen geht der Mensch mehr und mehr in die Schale über, bis daß der ganze Umfang der Seele in die Schale gehüllt ist, dann heißt es: Unsere Sünden sind uns über das Haupt gestiegen." —— *Αἰχμαλωτιζοντα με τ. νομῳ. τ. ἁμ.* Der Ausdruck *αἰχμαλ.* sehr bezeichnend, wie Limb. es ausdrückt: sicut captivus non libenter, sed animo reluctante in captivitatem abducitur, a validiori cui resistendo impar fuit superatus, ita et hîc homo cum lucta quadam animi a pecc. abripitur. Daß der *ν. ἁμ.* nicht von dem *ἐν τ. μελ.* verschieden, sieht man auch aus dem Zusatze *τῷ ὀντι ἐν τ. μελ.* Den Dativ *τῷ νομῳ* können wir entweder als Dat. comm. auffassen „für das Gesetz der Sünde, mich demselben überliefernd," oder als Abl. „durch das Gesetz der Sünde, als Werkzeug." In beiden Fällen hat der Ausdruck des Ap. etwas Auffälliges. Bei der ersten Constr. muß es auffallen, daß er nicht das zweitemal blos das Pronomen setzte, sondern eine Unterscheidung zu machen scheint, die man nicht erwartet, nämlich zwischen dem die Beute Empfangenden und dem Sieger. Bei der zweiten Constr. erwartet man im Gegentheil eine Unterscheidung und findet statt dessen, daß als das Werkzeug der Gefangennehmung der Gefangennehmende selbst wieder angegeben wird. Wir entscheiden uns für die zweite Construction und verstehen uns daher auch zur Annahme eines gewissen Unterschiedes zwischen *ν. ἁμ.* und *ἐν τ. μελ.*; der Ap. scheint nämlich unter dem *ν. ἁμ.* sich den *ν. ἐν. τ. μελ.* in seinen einzelnen Erscheinungen und Aeußerungen zu denken, so daß der Sinn wäre: „die Masse der Sündenlust unterwirft mich durch die sündlichen Regungen, in denen sie sich äußert." Daß übrigens der in diesem V. geschilderte Zustand einem wiedergeborenen Christen nicht zieme, sprach, seiner früheren Ansicht gemäß, Aug. zu diesem V. so aus, Prop. 45.: intelligitur hinc ille homo describi, qui nondum est sub gratia. Si enim repugnaret tantum consuetudo carnis et non captivaret, non

esset damnatio; in eo enim est damnatio quod obtemperamus pravis desideriis.

V. 24. Der auf diese Weise in einem unauflöslichen Zwiespalt befangene Mensch, welcher einen Mark und Gebein verzehrenden Kampf in sich sieht, aus dem er keine Erlösung weiß, bricht in die verzweifelnde Klage aus. Man kann indeß nicht mit völliger Sicherheit bestimmen, wie viel man von diesem Angstgefühl dem vom Ap. Geschilderten in seinem gesetzlichen Zustande beilegen soll, und was dagegen von diesem Schmerzensgefühl Ausdruck der Empfindungen sei, die der Ap. jetzt, wo er die Würkung der Erlösung erfahren hat, beim Hinblick auf den in diesem Kampfe begriffenen gesetzlichen Menschen haben mußte. Denselben Ausruf spricht Paulo der die Kämpfe des innern Menschen so tief kennende Augustinus nach, als er im gesetzl. Zust. war, Conf. l. VIII. c. 5. Einen ähnlichen Seelenschmerz zeigt im gesetzl. Zustande der Zöllner, Luc. 18, 13. (vgl. Ps. 37, 4, 5, 6.). So tief scheint das Mark und Bein sondernde Schwert des Gesetzes dem Ritter Michaelis nicht in die Seele gedrungen zu seyn, welchem es beliebt, den also Klagenden einen „ängstlichen Juden" (!!) zu nennen, dem P. mit ziemlichem Phlegma antwortet: „Ich für mein Theil habe Gottlob nicht nöthig zu klagen." Da heißt es: At ego prorsus nescio, quid sit scripturam diluere, si hoc non est. —— *Τις με ῥυσεται*; Beza: num vero ignorabat a quo esset haec liberatio exspectanda? minime profecto. Mox enim usque adeo agnoscit, ut illi gratias etiam agat. Sed ita loquitur ut in extremo angore, cogitans qualem et quantum eum esse oporteret qui hoc possit praestare. —— *Ἐκ τ. σωματος τ. θαν. τουτου.* Es fragt sich was hier der Ap. unter dem *σῶμα τ. θαν.* verstehe? Die Ausleger theilen sich in eine fünffache Ansicht: Zuerst nehmen Viele *σῶμα* metaphorisch, wie es ja nach Manchen auch C. 6, 6. stehn soll. Es hätte dann die Bed.: compages, structura. Ambros.: universitas vitiorum. Und zwar soll es auch ohne den Zusatz von *ἁμαρτια* den Sündenkörper bezeichnen können. *Θανατου* soll nach Grot., Mosh. die Würkung dieses Sündengebäues, das Elend, anzeigen, nach Limb. die Beschaffenheit desselben, die Ermangelung der göttlichen Lebenskräfte. Wenn es indeß überhaupt nicht wahrscheinlich

ist, daß P. metaphorisch von einem σῶμα gesprochen habe, sobald er nicht auch Gebrauch von der Metapher macht und die μελη daneben erwähnt, so wird es noch unwahrscheinlicher seyn, daß σῶμα ohne weiteren Zusatz den metaphorischen Sündenkörper bezeichne. Andere wie Schöttgen, Koppe nehmen σῶμα als rein paraphrastisch, wie das rabb. גוף. Verwandt damit wäre die Erkl. durch „Masse, Wesen" nach dem Rabb. und Griech. (s. zu 6, 6.). Oder es könnte auch viertens angenommen werden, daß σῶμα den Nebenbegriff hätte, welchen σαρξ hat „die von göttlichen Lebenskräften verlassene menschliche Natur." Oder endlich, wobei wir als dem am nächsten Liegenden stehn bleiben, σῶμα kann in seiner gewöhnlichen Bed. genommen werden. Der Ap. würde dann in diesem Gesetzlichen den höchsten Grad der Verzweiflung darstellen, in welchem der von innerem Zwiespalte zerrissene Mensch die irdische Hülle von sich abstreifen, und gewaltsam aus seinem Zustande sich befreien möchte. Das ἀπαλλαττεσθαι τοῦ βιου war auch für die Heiden oft der letzte Trost, wenn sie der κακια nicht mehr widerstehen konnten, s. Antoninus, und Gatacker ad Anton. p. 323. Die K. V. nahmen σῶμα τ. θαν. für θνητον (Suicer, Thes. T. II. p. 1212.), und nach ihnen die meisten Neueren, Erasm., Cler., Carpz. u. A. In der Stellung des Pron. τουτου nimmt man dann gewöhnlich einen Hebraismus an, indem nämlich im Hebr. das Pron. hinter den Gen. zweier Subst. tritt, welche so durch den Gen. verbunden sind, daß sie Einen Begriff ausmachen. S. Vorstius, de Hebr. N. T. V. II. p. 139. Gesen., Ausführl. Lehrg. S. 732.; wozu im N. T. die Beispiele als Apg. 13, 26. λογος τῆς σωτηριας ταυτης für οὗτος ὁ λογος τῆς σωτηριας. Eben so Apg. 5, 20. Indeß ist es nicht geradezu nöthig, diese Versetzung des Pron. anzunehmen. Man könnte auch übersetzen: „der Körper dieses Elends" in dem Sinne „der Leib, in welchem ich ein solches Elend erfahre." Die verschiedenen Uebersetzungen geben den Text sehr wörtlich wieder. Die syr. Uebers. drückt die Hypallage aus: ܦܓܪܐ ܗܢܐ ܕܡܘܬܐ. Die span. Uebers. von Amat hat den Zusatz: esto cuerpo de muerte ó concupiscentia mortifera. Seiler: „wer wird mich erlösen von der Gewalt der unordentlichen Sinnlichkeit, die mir Strafe und Tod zuzieht." De Wette: „von dem Leibe solches Verderbens."

B. 25. Nachdem der Kampf des Gesetzlichen und sein durch seinen Zwiespalt empfundenes Elend in dieser Beschreibung bis auf den höchsten Gipfelpunkt geführt worden, tritt P. plötzlich selbst hervor und bricht in Dank gegen den Gott aus, welcher ihn durch die Erlösung aus jenem unseligen Zustande befreit hat. Da aber dieser Ausbruch des Dankes die Beweisführung unterbricht und nur ein unwillkührlicher ist, indem P. noch den Schluß aus allem vorher Gesagten ziehen wollte, so sieht er sich genöthigt auf eine freilich nicht passende Weise, nachdem er schon den Dank ausgesprochen, doch noch den Schluß hinzuzufügen, wodurch der Zustand des Gesetzlichen kurz und klar gezeigt werden sollte. Daraus, daß P. sich selbst als dankend für die Befreiung aus dem unseligen Zwiespalt darstellt — denn daß beim Aussprechen des Dankes P. in eigner Person redet, geht schon daraus hervor, daß diese Danksagung gar nicht in die Argumentation gehört, sondern unmittelbare Gefühlsbewegung ist — erhellt nun auch, daß, indem er den Zustand des Gesetzlichen unter seiner Person darstellte, er zugleich seine eignen Erfahrungen aus früherer Zeit mit schilderte. Ganz übereinstimmend mit unserer Ansicht von diesem Verse sagt Bucer: dum Ap. commemorando expenderet, ut saepe cum peccato misere conflictasset, videbatur sibi in ea conditione adhuc laborare, proque sensu mortis istius, de ea exclamat. Mox autem, ut extulit se in considerationem beneficii Xi, quod acceperat, exultavit animo et in contrariam exclamationem, nimirum gratulationis erupit. Eben so Limb., Turretin. Dagegen nehmen die augustinischen Ausll. an, daß dieser Dank sich bloß darauf beziehe, daß P. als Begnadigter ohne Beistimmung seines Willens, ja gegen denselben sündige, welche Erkl. in der That, wie Limb. sie nennet, nimis diluta ist. — Eben so unnatürlich ist es, wenn Einige die letzte Schlußfolgerung bedingungsweise nehmen wollen, um auf diese Weise Einheit in den Ausspruch des Ap. zu bringen. So Erasm.: Quod nisi esset factum (wenn Christus mich nicht erlöst hätte), ipse quoque cum unus et idem sim homo, ad eundem modum distraherer, ut mente servirem legi Dei, carne legi peccati. Ganz so Stolz. Statt εὐχαριστῶ lesen D E und die Vulg. ἡ χαρις τοῦ θεοῦ; F G lesen ἡ χαρις τοῦ κυριου, und C. nebst mehrern Ueberss., Method., Damasc.,

Hier. haben χαρις δε τῳ θεῳ. Die erstern beiden Lesarten sind offenbar falsch und nur entstanden, weil man auf die vorhergegangene Frage — die doch eigentlich weniger Frage als Ausruf ist — meinte eine Antwort haben zu müssen, und εὐχαριστῶ oder χαρις δε τ. θεῷ zu abgebrochen erscheint. Zwischen diesen beiden letzteren Lesarten möchte aber schwer zu wählen seyn; χαρις δε paßt noch besser zur vorhergegangenen Frage, indem es einen grellen Gegensatz bildet; εὐχαριστῶ erscheint ganz abgebrochen, hat aber mehr Auctorität für sich. In den beiden als Parallelen angeführten Stellen 1 Kor. 14, 18. 1 Kor. 1, 14. steht ebenfalls εὐχαριστῶ, doch sind diese Stellen keine eigentlichen Parallelen. Das Abgebrochene in diesem Austuf läßt sich sehr natürlich erklären, wie Bucer sagt: ingens hic affectus sermonem praecidit, nec enim exprimit pro quo gratias agit. —— Ἀρα οὐν, Schlußfolgerung aus dem ganzen Cap. —— Αὐτος ἐγω will Grot. ungrammatisch übersetzen: jenes Ich, von dem vorher die Rede war, nämlich der Gesetzliche. Natürlicher: ich, ein und derselbige Mensch, empfinde ein doppeltes Wesen in mir. Eine Parallelstelle, wo auch das αὐτος so wie hier gebraucht wird, ist Plato, de Rep. l. IV. p. 349. ed. Bip.: φαινεται μοι βουλεσθαι λεγειν οὑτος ὁ λογος (κρειττων κ. ἡττων ἑαυτοῦ), ὡστε ἐν αὐτῷ τ. ἀνθρωπῳ περι τ. ψυχην, το μεν, βελτιον εἶναι, το δε, χεῖρον. Allerdings kann αὐτος ἐγω auch: ego ipse heißen, allein mit Unrecht gründen die Ausleger, welche wollen, daß sich P. selbst meine, gerade hierauf besonders ihre Behauptung (s. Loesner Annott. Philon. ad h. l.), als ob αὐτος ἐγω gar nichts anders heißen könnte.

Capitel VIII.

Inhalt.

Nachdem es aus dem Vorhergehenden offenbar worden, daß das Ges. unmöglich ferner in richterlicher Beziehung zum Christen stehen kann, daß aber auch daraus gar nicht Erschlaffung der Heiligung bei dem Christen hervorgeht, da ja vielmehr das Gesetz nicht vermag Heiligung zu bewürken, so zeigt P., wie nun bei dem Christen die wahre Heiligung zu Stande komme, und zwar dadurch, daß der Christ vom Fluch des Gesetzes befreit wird. Daran schließt er denn auch die Darstellung der hohen Herrlichkeit, welche die also in der Heiligung zum Ebenbilde des Sohnes Gelangten erwartet, da sie als seine Mitbrüder auch Miterben werden, und hiermit schließt die Auseinandersetzung der in diesem Schreiben vorgetragenen Heilslehre.

Theile.

1) Die Heiligung, welche das Gesetz nicht zu bewürken vermochte, wird durch den Glauben an die Erlösung würklich zu Stande gebracht, deren Ausgang ist Beseligung. V. 1 — 10. 2) Paränetische Einschaltung, durch welche alle Bekenner Christi ermahnt werden, ein würkliches inneres Glaubensleben zu führen. V. 10 — 17. 3) Die Kindschaft der Gläubigen giebt ihnen auch das Anrecht auf eine selige Ewigkeit. V. 17 — 24. 4) Ist auch die ewige Herrlichkeit der Christen jetzt noch verborgen, so ist sie deswegen doch nicht minder gewiß. V. 24 — 39.

Erster Theil: Die Heiligung, welche das Gesetz nicht zu bewürken vermochte, wird durch den Glauben an die Erlösung würklich zu Stande gebracht. V. 1 — 10.

V. 1. Mit diesem Capitel schließt sich die Auseinandersetzung der Heilslehre, indem, wie schon C. 6. geschehen war, noch einmal die vollendete Heiligung und ewige Beseligung als Ergebniß derselben geschildert wird. Mit Recht sagt daher Spener

Cons. theol. P. III. p. 596.: si scripturam sacram annulo comparemus, epistolam Pauli ad Romanos gemmam credo, cuius summum fastigium in capite octavo exsurgit. Nichts kommt daher auch dem erhabenen Schwunge gleich, mit welchem P. dieses Capitel schließt. — Auffallend enervata ist die Paraphrase der ersten Hälfte dieses Cap. bei Erasm. — *Οὐδὲν ἄρα νῦν κτλ.* Als Schlußfolge aus dem unmittelbar Vorhergegangenen können diese Worte nicht angesehen werden, sondern als Folgerung aus C. 3., auf dessen Inhalt nachher der Ap. wieder in der zweiten Hälfte des fünften Cap. zurückkam. Daraus aber, daß P. so geradezu durch das *ἄρα* anschließt, geht hervor, daß er voraussetzt, seine Leser werden noch im Gedächtniß haben, was der Hauptpunkt des ganzen Briefes ist, die oben beschriebene freie Begnadigung der Christen. Und so bildet denn dies *ἄρα*, als Schlußfolge in Bezug auf den Bekehrten, einen schroffen Gegensatz gegen das *ἄρα* V. 25., als Schlußfolge in Bezug auf den Zustand des Gesetzlichen. Sehr verkehrt ist es daher, wenn mehrere kathol. Ausll., wie Erasm., Corn. a Lap., nach dem Vorgange Aug. c. duas epp. Pell. l. I. c. 10., dieses *ἄρα* eine Folgerung aus dem vorhergehenden *ἄρα* seyn lassen, und schließen, daß jener Zustand, wo der Gläubige nur unwillkührlich, ohne seine Zustimmung sündigt, schuldlos sei, und deswegen das, was von Sünde in ihm sei, nichts Verdammliches sei. Bei dieser Auslegung würde es am passendsten seyn, *κατακρ.* als abstr. pro concr. zu nehmen, wie Luther übersetzt hat: „nichts Verdammliches d. i. Verdammenswerthes." Allein vielmehr ist *κατάκριμα* hier in demselben Sinne zu nehmen wie C. 5, 18. Daher richtig Mel.: significatur pecc. quod adest remitti. Wenden wir die dort gegebene Erkl. von *κατάκριμα* hier an, so würde die Idee diese seyn: „die Gläubigen, welche jenes neue Leben durch die Gemeinschaft mit Christo erhalten haben, welches sie nicht mehr in einem unauflöslichen Zwiespalt läßt, sondern je mehr und mehr die Gesetzerfüllung erzeugt, sind vermöge dessen auch vom *κατάκριμα* befreit, zunächst der objectiven Verkündigung nach, dereinst auch in der subjectiven Realisirung. — *Τοῖς ἐν Χ. Ἰ.* Dieser Ausdruck bezieht sich auf die geheimnißvolle, innige Vereinigung, in welche der gläubige Christ sofort mit dem Erlöser tritt. Nur äußerlich erklären Wahl, Schleusn.

οἱ ἐν χριστῷ: viri Christiani. Richtig Erasm.: qui in Xφ insiti sunt. —— *Μη κατα σαρκα κτλ.* Dieser ganze Zusatz bis *πνεῦμα* fehlt in C D F G und mehreren Uebersſ. und VV. Er wird auch von Millius und Semler aus dem Text verwiesen, indem sie meinen, daß er aus V. 4. hieher gekommen sei. Bloß *ἀλλα κατα πνεῦμα* lassen aus: A D, die Vulg., der Syr., Arm., Basil., Chrys. und eine ganze Anzahl Väter. Im Zusammenhange ist eben kein Grund, diesen Satz zu entfernen, vielmehr passet er recht wohl in den Zusammenhang, und was V. 4. betrifft, so könnte man sagen, P. wolle absichtlich wieder auf das hier Gesagte sich beziehen. Doch sind der Auctoritäten gegen die Aufnahme des Satzes in den Text so viele, und man kann sich auf der andern Seite auch so wohl erklären, wie der Satz als Glosse an den Rand geschrieben werden konnte, daß man, wenn man irgend an seine Aufnahme denkt, wenigstens das *ἀλλα κατα πνεῦμα* für unächt halten muß. — Behalten wir indeß die recepta bei, so ist hinter *Ἰησοῦ* zu interpungiren, und nicht, wie Bos thut, dieses *οἱ ἐν χριστῷ* mit *περιπατοῦσιν* zu verbinden, vielmehr ist das *μη κατα σαρκα περιπ.* blos als Exegese zu betrachten. Wir dürfen alsdann auch nicht diesen Zusatz bedingungsweise fassen, wie Calv., Mel. u. A., als wolle P. den heiligen Wandel als die Bedingung angeben, unter welcher keine Verdammung statt findet, sondern es ist dieser Zusatz so ungefähr aufzulösen: „und diese werden alsdann ..." Eben darin, daß diese Gläubigen, vermöge ihrer geistigen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, nicht mehr *κατα σαρκα* wandeln, liegt auch der Grund, daß ihnen, falls sie im Glauben beharren und sich endlich völlig den Geist des Erlösers aneignen, die Aufhebung des *κατακριμα* schon jetzt objectiv zugesichert wird. Aus dem ganzen Zusammenhange erweist sich daher auch als falsch die Auslegung von *κατα σαρκα περιπ.*, welche hier die august. Ausll., kathol. wie protest., nach Aug.'s Vorgang annehmen, nämlich: sentire et perficere quidem pecc. non vero consentire. Der Ap. legt ja den Christen ein *φρονημα τοῦ πνευματος* bei, eine geistliche Gesinnung, insofern diese vorhanden, insofern also der Mensch ein wahrer Christ ist, fällt auch die Neigung zur Sünde, die Lust am Bösen — und dies wäre doch das sentire — hin-

weg. Das sentire und nicht consentire bezeichnet ja recht eigentlich den Zwiespalt, wie er beim Gesetzlichen war.

V. 2. Grund, warum den, welcher in Christo lebt, die Verdammung nicht mehr trifft: die Gewalt der Sünde ist durch das neue πνεῦμα gebrochen. Und wie ist dieses neue πνεῦμα an den Menschen gekommen? Darauf folgt V. 3. die Antwort, nämlich vermittelst der Gesetzeserfüllung, die Christus geleistet hat, und die den Menschen vom Fluch des Gesetzes befreit. Treffend Chrys.: τοῦτον γαρ τ. χαλεπον κατελυσε πολεμον θανατωσασα τ. ἁμαρτιαν ἡ τ. πνευματος χαρις, κ. ποιησασα τ. ἀγῶνα κοῦφον ἡμῖν, κ. προτερον ϛεφανωσασα, κ. τοτε μετα πολλῆς τῆς συμμαχιας ἐπι τα παλαισματα ἑλκυσασα. — Der Ap. gebraucht wieder das νομος, wie er schon Cap. 7, 23. that, welches zu vgl., in einer allgemeineren Bed. Wir können das Komma hinter Ἰησοῦ setzen, und so das ἐν Χ. Ἰ. mit ζωῆς verbinden, oder wir können es auch hinter ζωῆς setzen, und so das ἐν Χ. Ἰ. mit dem Verbo verbinden. Das letztere Erasm., Mich. u. A., wobei alsdann ἐν die Bed. „durch" erhält; doch ist das ἐν χριστῷ eine zu gewöhnliche Bezeichnung der Beschaffenheit des geistlichen Lebens, und würde hier zu unpassend vor statt hinter dem Verbo stehen, als daß diese Verbindung annehmlich wäre. —— Τ. πνευματος τ. ζωῆς ἐν Χ. Dies steht dem ἁμ. und θαν. entgegen. Man könnte es daher geradezu als ein Asyndeton ansehen für πνευματος και ζωῆς; doch ist dies nicht nöthig, vielmehr soll das τ. ζωῆς ἐν Χ. die Beschaffenheit des πνεῦμα ausdrücken, welches jetzt der Christ empfangen hat. Daher nehmen wir auch nicht ζωη in der Bed. „Seligkeit", im strengen Gegensatz mit dem folgenden θαν., sondern umschreiben den Satz so: „jener Trieb des neuen göttlichen Lebensprincipes, welches die geistliche Gemeinschaft mit Christo mittheilt." So richtig Heum. —— Νομος ἁμ. κ. θαν. Schon Aeltere, gegen die Chrys. kämpft, Witsius (De oecon. foedd. p. 380.) und Ammon wollen unter diesem νομος das mos. Gesetz verstehen. Man könnte zur Rechtfertigung sagen, daß der Ap. das Wort νομος in der allgemeineren Bed. nur gebrauche, wo er durch den Gegensatz gegen den eigentlichen νομος dazu verleitet wird, daß daher hier, wo νομος nicht in einem solchen Gegensatze zum eigentlichen νομος stehn würde, dieses νο-

μος selbst das eigentliche Gesetz bezeichnet, und das νομος oben in der uneigentlichen, weiteren Bed. stehe. Nehmen wir es nicht so, so hat es den Sinn von δυνάστεια, wie es Theod. erklärt. Dieser θανατος ist derselbe, dessen Last er nach Cap. 7, 24. als Gesetzlicher fühlte.

V. 3. Durch eine außerordentliche Veranstaltung bewürkte G. die Aufhebung des Fluches des Gesetzes. —— Το γ. ἀδυνατον τ. νομου κτλ. Der Satz erscheint elliptisch. Wenn man mit Erasm. u. A. das ἐν ᾧ. als Relativ zu ἀδυνατον betrachtet, dann muß man allerdings bis σαρκος einen Vordersatz annehmen, und mit Er. hinter ὁ θεος ein praestitit ergänzen, und zwar auch dieses nur in Participialform: ποιησας oder κατεργαζομενος. Diese Constr. hat aber ungemein viel Gewaltsames, zumal da man nicht einmal ein verb. fin. sondern ein Part. ergänzen müßte, und zwar in einem Satze, welcher ohnehin schon ein Part. enthält. Vorzüglicher ist es daher, das το γαρ ἀδ. als Nomin. abs. zu nehmen. Sehr geschickt ist dann die Uebersetzung des Clericus, welcher den ganzen Satz bis σαρκος ans Ende des Verses stellt: „G. verurtheilte ....., welches das Gesetz nach seiner Schwachheit nicht vermocht hätte." Glücklich übersetzt auch Beng.: Deus (id quod lex non poterat, nempe condemnare pecc. salvo peccatore) condemnavit pecc. etc. —— Το γαρ ἀδυνατον ist adi. statt subst. ἀδυναμια. Siehe über diese ἀσθενεια des Gesetzes Gal. 3, 21. Apg. 13, 39. Vgl. το ἀσθενες τοῦ νομου, Hebr. 7, 18. —— Ἐν ᾧ ἠσθενει δια τ. . Das ἐν ᾧ werden wir, nach dem eben Gesagten, causal nehmen, wie im Hebr. בַּ mit d. Relativ, wie auch vielleicht Hebr. 2, 18. Demnach ist der Sinn: jene ἀσθενεια des νομος liegt eigentlich nicht in einem Mangel des νομος selbst, sondern unsere, eine ganz andere Richtung nehmenden Willensneigungen, unsere sündhafte Natur ist Schuld daran, wie dies schon C. 7. lehrte. — Nunmehr folgt das Mittel, wie dieser ἀσθενεια abgeholfen wurde. —— Ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμ. Σαρξ wie Joh. 1, 14. (vgl. Hebr. 2, 14. 1 Tim. 3, 16. Phil. 2, 7.) Bezeichnung der menschlichen Natur mit dem Nebenbegriffe der Schwäche, daher Kol. 1, 22. ἐν τ. σωματι τῆς σαρκος. Bei dem Menschen ist die σαρξ auch immer als ἁμαρτια, daher der Zusatz τῆς ἁμ. Das ὁμοιωμα aber bezieht sich nicht

auf τῆς ἁμ., sondern nur auf σαρξ. Darin bestand eben das Außerordentliche in der Erscheinung des Erlösers, das Einzige, daß in ihm eine menschliche Natur, die mit allen Folgen der Sündhaftigkeit behaftet erscheint, und doch nicht die Sünde selbst. S. gegen Marcion Tertull. c. Marcion. l. V. c. 14. Pel.: ostendit eum eandem quidem carnem, sed absque peccato portasse. Similitudo hîc habet veritatem. —— K. περι ἁμ. κτλ. Zuerst haben wir über die Interpunction zu sprechen. Die Vulg. und danach Erasm., Corn. a Lap. u. A. interpungiren vor και und verbinden περι ἁμ. mit κατεκρινε. Dies geht aber nicht an, da zwischen dem Partic. πεμψας und dem damit verbundenen Verbo κατεκρινε nicht ein και mitten inne stehen kann. Dies και läßt daher der Syr. ganz aus. Auch entsteht bei dieser Verbindung nicht eben ein angemessener Sinn. Ganz unnatürlich, nach dem Vorgange des Orig., Erasm.: coarguit peccatores, ut qui antehac falsa iustitiae imagine deceperant, nunc palam esset eos impios fuisse, cum Xm legis finem sub praetextu legis servandae occiderent. Am besten noch Beng.: eo nomine quod pecc. est, welches aber doch matt ist. Nehmen wir nun aber das περι ἁμ. zu dem Vorhergehenden hinzu, welches auch deswegen geziemend, da πεμπειν gewöhnlich mit περι τινος construirt wird, so können wir es entweder im weiteren Sinne auffassen „wegen, in Bezug auf die Sünde," so Theoph.: ἑνεκα τοῦ καταγωνισασθαι τ. ἁμαρτιαν, und Oek.: ἑνεκα τ. ἁμ. τοῦ ἐξᾶραι αὐτην, oder im engern, wie Aug., Pel., Calv., Mel., Heum. u. A., so daß ἁμ. per meton. abstr. pro concr. für Sündopfer stehe, gleichwie auch die LXX. אָשָׁם durch περι ἁμ. übersetzen (Hebr. 10, 6. Ps. 46, 6.), und der Versöhnungstod im engsten Sinne als Zweck der Erscheinung des Heilandes angegeben wird, wie denn ἁμαρτια in dieser meton. Bed. vorkommt 2 Kor. 5, 21., auch bei Philo, de vict. p. 837. περι ἁμ. statt ἡ θυσια περι ἁμ. Es scheint die erstere Auffassung natürlicher, obwohl dieser allgemeinere Sinn jenen besondern nicht ausschließt, sondern vielmehr auf denselben vornämlich zu beziehen ist. —— Κατεκρινε τ. ἁμ. ἐν τ. σ. Bei der Erkl. dieser Worte, die auch auf das Verständniß des Vorhergehenden Einfluß haben, sind die Ausleger sehr getheilt gewesen, ob nämlich κατακρινειν

in der Bed. „strafen" stehe, mithin von dem die Rede sei, was die kirchliche Terminologie die obedientia passiva nennt, oder ob in der metonym. Bed. (per met. causae pro effectu) des Aufhebens, mithin eine Beziehung auf die obedientia activa statt finde. Jene Auffassung findet sich bei Orig., Erasm., Castal., Hammond u. A., diese bei Irenäus, Chrys., Tert., Aug., Beza, Justinian, Grot. u. v. A. Andere suchen auf eine etwas unklare Art beide Auffassungen zu verschmelzen. So Mel., Bucer, Limb. Sie nehmen κατακρινειν in der Bed. „aufheben," περι ἁμ. „wegen des Schuldopfers," und sagen: „wegen des Opfers Christi hob er die Sünde in der menschlichen Natur auf, weil er alles gethan hat, was zur Aufhebung nöthig ist, und diese allmählig daraus hervorgeht." Erwägen wir die Zulässigkeit jener beiden Auffassungen, so läßt sich gegen keine von beiden etwas einwenden. Die Idee, daß die Sünde in Christi Erscheinung bestraft worden, oder daß die Sündenstrafe von Christo getragen worden sei, ist ja im N. T. sehr gewöhnlich. Eben so ist auch jene andere metonym. Auffassung des κατακρινειν nicht ungewöhnlich. Wir finden κρισις eben so in Bezug auf den Satan gebraucht, Joh. 12, 31. 16, 11., an welchen Stellen es ein Unwürksammachen, Brechen seiner Gewalt bezeichnet. Irenäus: condemnavit pecc. et iam quasi condemnatum eiecit extra carnem. Tert. übersetzt daher: evacuavit pecc. in carne. Es ist mithin gleich καταργεῖν C. 6, 6. und P. kann das Wort gewählt haben mit Bezug auf κατακριμα in V. 1. Zu wählen zwischen beiden Auffassungen und eine ausschließlich gelten zu lassen, fällt schwer, da sich ja, wie wir schon zu C. 5, 19. zeigten, die obedientia passiva und activa in concr. nicht trennen läßt. Wegen seiner vollendeten Liebe nahm der Erlöser, als er in die gegenwärtige von den Folgen der Sünde zerrüttete menschliche Natur eintrat, alle Folgen der Sünde, alle Strafe der Sünde auf sich, selbst den Tod und das damit verbundene Leiden. Dies das κατακρινειν im ersten Sinne. Indem nun aber die Uebernahme der menschlichen Natur und der damit verbundnen Folgen der Sünde die Würkung der höchsten Liebe war, so hob auch Christus die Sünde in der menschlichen Natur auf, raubte ihr die Gewalt, erfüllte das Gesetz, was die σαρξ bisher nicht hatte erfüllen können. Dies das κατακρινειν

im zweiten Sinne. Falls dem Ap. überhaupt beide Beziehungen bestimmt auseinandertraten und er hier würklich nur eine von beiden hervorhob, so war es wahrscheinlich die letztere, indem zu dieser das *το γαρ ἀδυνατον τοῦ νομου* am besten paßte. Vgl. Usteri, S. 89. — Zu *ἐν τῇ σαρκι* ergänzt schon der Syr. ein *αὐτοῦ*; besser ohne Pron., so daß *ἡ σαρξ* die menschliche Natur als solche bezeichne.

V. 4. Der Inhalt dieses V. weiset auf V. 2. zurück. Es hieß dort, der Begnadigte ist dem Zwange der Sünde nicht mehr unterworfen. Warum? Weil Christus das Ideal der Heiligkeit realisirt, eine heilige Menschheit dargestellt hat. Der Endzweck davon war, daß die Forderungen des göttlichen Gesetzes durch diese Vermittelung auch in uns sollten realisirt werden. Denn — heißt es in dem Folgenden — in den Christen ist das *φρονημα τοῦ πνευματος*. Die Art der ursachlichen Verbindung dieser neuen Gesinnung mit dem Erscheinen jener heiligen Menschheit im Erlöser giebt hier P. nicht näher an (Vgl. aber V. 9.). — Es wird hier das Endziel des ganzen Erlösungswerkes dargestellt, der Zustand, wo die objective Verkündigung der Sündentilgung subjectiv wird realisirt seyn. Im zeitlichen Leben bereitet sich dieser Zustand vor, je nach dem Maaße des aneignenden Glaubens. Auf die subjective Seite der Rechtfertigung bezieht, unter allen evangelischen Auslegern, bloß Bucer den Ausspruch. Die andern wollen auch eine Beschreibung des Objectiven finden (vgl. über das Verhältniß des Subjectiven zum Objectiven in der Erlösung den Comm. zu C. 5, 16.). So vielleicht schon Chrys.: *τι γαρ ἐκεῖνος ἐβουλετο κ. τι ποιῶν ἐπεταττεν; ἀναμαρτητον εἶναι. τοῦτο τοινυν κατωρθωται νῦν ἡμῖν δια Χοῦ, κ. το μεν ἀντιστῆναι κ. περιγενεσθαι γεγονεν ἐκεινου, το δε ἀπολαῦσαι τ. νικης ἡμετερον.* Eben so Theod., Ambros.: quomodo autem impletur in nobis iustificatio, nisi cum datur remissio omnium peccatorum? Die evangel. Erkll. urgiren das *ἐν ἡμῖν*, welches von *ὑφ' ἡμῶν* zu unterscheiden sei, und andeute daß die Gesetzerfüllung nur auf uns übergetragen, insofern in uns durch den Glauben das Gesetz erfüllt wird. So Wolf, Hunnius u. A. Mel. will, aber auf unklare Weise, damit die Mittheilung der Lebensgerechtigkeit verbunden wissen. Noch weniger geht es an, mit Carpz. das *ἐν* in der Bed. „unter uns"

zu

zu nehmen. Es wählte P. gerade diese Partikel bei ἡμῖν, weil die innerliche Erfüllung des Gesetzes durch die Richtung der Seele das vornehmste ist. —— Τοῖς μη κατα σ. περιπ. κτλ. Das κατα bezeichnet hier, daß das ganze Hervortreten des Lebens angepaßt sei den Neigungen der σαρξ oder des πν. Das περιπατεῖν ist der Ausdruck des φρονημα. Jemehr das φρονημα unter dem Einflusse des πνεῦμα τ. χοῦ steht, desto mehr drückt sich dieses in dem περιπατεῖν aus.

V. 5. Der ausgelassene Mittelbegriff ist: durch das gläubige Eingehen auf Christum als Erlöser ist der Mensch nicht mehr bloß κατα σαρκα, das πνεῦμα äußert seine Würksamkeit. Thom. Aq. giebt den Zusammenhang dieser Verse so an, aber gezwungnerweise: „der Ap. will zeigen, daß die Christen Seligkeit genießen. V. 5. soll die minor, V. 6. die maior angeben, und der Schluß seyn: Wo also wie bei euch φρον. τ. πνευμ. ist, da muß Seligkeit seyn." —— Φρονοῦσιν. Erasm. curant. Grot. richtig: φρονεῖν Paulo non ad intellectum sed ad studium solet referri. Eben so schon in der LXX. und Apokrr., auch bei Profanscr. So bei Dion. Halic. l. I. 11.: οὐκ αναληψεσθε την φροντιδα τῆς πατριδος; Mel.: aliqui imaginati sunt carne significari tantum appetitiones sensuum. Deinde affingunt rationem et voluntatem legi Dei etiam sine sp. sancto posse obedire. Et spir. intelligunt cogitationes et conatus rationis et voluntatis sine sp. s., atque ita transformant Ev. in philosophiam. Haec depravatio Paulinae sententiae procul repudianda est et e contra statuendum, quod caro vere et proprie significet totam naturam hominis sine spir. s.

V. 6. Wie der Ap. oftmals, sobald er das doppelte Reich, das der Gnade und das der Sünde, erwähnt, auch den endlichen Ausgang beider anzugeben sich bewogen fühlt, so auch hier. Das γαρ ist blos part. trans., besser stünde δε, welches aber eben vorausging. Das φρονημα hat dieselbe Bed. wie im vorigen V. φρονεῖν. Sehr unpassend ist dieser Spruch von den Dogmatikern mit als Beweisstelle gegen das Primat der Vernunft in göttlichen Dingen angeführt worden. So z. B. Gerhard Loci theoll. T. II. p. 362. Weder wird es also durch „Vernunft," noch mit Theoph. durch παχεῖα κ. ὑλικη διανοια, noch mit der Vulg. durch prudentia richtig erklärt, sondern mit Grot.

Cast.: studium, Gemüthsrichtung, Hesych.: θελημα. — Jav. ζωη: Elend und Seligkeit (s. zu 6, 12.).

V. 7. P. will anzeigen, inwiefern der Zustand des Unwiedergeborenen nothwendig ein unseliger seyn müsse, insofern derselbe nämlich in beständigem Kampfe gegen Gott begriffen ist. Vgl. Jac. 4, 4. — Sobald die Erkenntniß des Menschen nicht verblendet ist, muß er es für seine größte Seligkeit anerkennen, daß er von Gott abhängig ist, weil dadurch allein seine Bedürfnisse erfüllt werden. Die Sünde aber verblendet den Menschen und macht ihn glauben, daß das Leben außer Gott ihm Seligkeit gewähren werde; so kehrt sich das natürliche Verhältniß zwischen dem Menschen und Gott um, und der Mensch fängt den an zu hassen und zu fliehen, den er doch eigentlich sucht. Während nämlich der Sünder der Sünde nachjagt, sucht er doch ein ganz beseligendes bleibendes Gut mit vollkommenem Genusse, also Gott, der dieses Gut allein ist. — Das τῳ γαρ κτλ. drückt aus, wie jene Feindschaft sich kund gebe, und das folgende οὐδε κτλ. wie ein solches Widerstreben in der Natur des Unwiedergeborenen liegt. Oek.: ἐν ὁσῳ μεν γαρ ἐστι, δῆλον ὁτι οὐχ ὑποτασσεται, ἐν ὁσῳ κ. παρελθῃ κ. ἀπογενηται τοῦ ἀνθρωπου, οὐδ' ὁλως ἐστιν, ὡστε οὐδ' οὑτως ὑποτασσεται. Aug., Prop. 49.: quomodo recte diceretur, nivem non posse calefieri, neque enim potest; sed cum adhibito calore solvitur, et calescit aqua, iam nemo potest nivem eam dicere. Vgl. Jer. 13, 23. 1 Joh. 3, 8, 9. Mtth. 7, 18. Mel.: hic locus maxime refutat Pelagianos et omnes qui imaginantur, homines sine sp. s. legi Dei obedire. Sed hic error inde oritur quod putant lege Dei tantum externam disciplinam requiri, haec imaginatio abducit eos a recta via. Sciendum est igitur lege Dei requiri interiorem obedientiam et quidem perfectam et integram. Animus securus sine sp. s. non videt iram et iudicium Dei. Rursus animus perterrefactus, ut in Saul et Iuda, ubi sunt terrores sine fide et consolatione spir. s., concipit horribilem fremitum et indignationem adversus Deum. Itaque P. hic non tantum libidines vel alia nota vitia, odia etc. accusat, sed multo magis fontes horum malorum, scil. ignorationem Dei, dubitationem, indignationem adversus Deum.

V. 8. Die Form des Gegensatzes, welche *δε* anzeigt, scheint diesem Ausspruche nicht zuzukommen. Man muß daher entweder annehmen, daß das *δε* anomal statt *γαρ* steht; dann würde der Satz corollarisch zu dem vorigen V. seyn, so Chr. Schmid, de Wette. Oder aber man muß das *δε*, anstatt *ουν*, als folgernd aus dem ganzen Vorhergehenden betrachten, so Beza, der es ergo übersetzt; dann fängt es einen neuen Satz an und diesem steht alsdann V. 9. gegenüber. So steht es 2 Kor. 1, 6. Der Ideenübergang wäre dann dieser: Ich habe eben gesagt, daß in den Christen durch das *πν.* das Gesetz erfüllt werde. Dadurch werdet ihr Gott wohlgefällig. Denn aus dem eben Gesagten geht hervor, daß der in der *σαρξ* Lebende Gott nicht wohl gefallen kann. Ihr nun habt das *πν.*, ihr also müßt vermöge dieses *πν.* und der daraus hervorgehenden Gesetzerfüllung, welche Freundschaft mit Gott bewürkt, ihm wohlgefällig werden.

V. 9. Mit diesem V. geht P. eigentlich wieder auf V. 4. zurück: Ihr nun habt das *πν.*, durch dasselbe die Gesetzerfüllung und dadurch die Seligkeit. —— *Ειπερ κτλ.* Der Ap. wendet das, was er im Allgemeinen über den Unterschied des *πνευματικος* und *σαρκικος* gesagt hatte, auf die an, an welche er schreibt. So wird er zu einer Paränese bewogen, durch welche er alsdann wieder V. 17. in sein Thema hineingeführt wird, indem er von dort an wieder ausführt, was er V. 6. sagte, daß die Begnadigten als den Ausgang ihres Laufes Leben und Frieden erkenneten — eine große Verherrlichung. — Unpassend ist es schon wegen des folgenden ausschließenden Satzes *ει τις πν. Χου ουκ εχει κτλ.*, wenn Chrys., Theoph., Suicer das *ειπερ* für *επειδηπερ* asseverativ nehmen, und danach Erasm. quandoquidem übersetzt. Richtiger mit Theod.: *ἀμφιβολιας τουτο ἐστιν.* Das *οικειν* drückt die fortdauernde Erfüllung vom Geiste Gottes aus. So heißt es in diesem Sinne 2 Sam. 7, 5, 6., Gott werde im Tempel wohnen. Eph. 3, 17. In demselben Sinne: *μονην ποιειν* Joh. 14, 23. Die rabb. Schriftsteller gebrauchen das entsprechende Zeitwort שָׁרָה von dem רוּחַ הַקֹּדֶשׁ —— *Ει δε τις πν. Χου ουκ εχει κτλ.* Also Warnung, daß nicht der Verstandesglaube für Christenthum angesehen werde. In dem wahren Christen sei das Leben Christi.

Das $\pi\nu$. $X o\tilde{v}$ wird mit dem vorhergehenden $\pi\nu$. $\vartheta\varepsilon o\tilde{v}$ und dem nachfolgenden $X\varrho\iota\sigma\tau o\varsigma$ gleichgestellt, insofern der dem Gläubigen mitgetheilte Geist des Erlösers nur eine besondere Erscheinung des Geistes Gottes ist. Joh. 17, 10.

Zweiter Theil: Parånetische Einschaltung, durch welche alle Bekenner Christi ermahnt werden, ein würkliches inneres Glaubensleben zu führen, V. 10 — 17.

V. 10. Die Auslegung dieses V. hängt mit der des folgenden zusammen. Sie kann sich dreifach gestalten. Entweder kann in beiden Versen die Beziehung auf eine geistliche Belebung angenommen werden; oder es kann in V. 10. die Beziehung auf eine geistliche Belebung, in V. 11. aber auf die physische Wiederbelebung angenommen werden; oder endlich es kann auch in beiden Versen von der physischen Belebung des Leibes die Rede seyn. Wir betrachten jede dieser drei Auffassungen einzeln. Nach der ersten ist der Ideenzusammenhang dieser: Wenn ich sage, daß jeder Christ vom Geist Christi erfüllt seyn muß, so will ich dabei nicht läugnen, daß diese Belebung durch des Erlösers Geist sehr langsam im Menschen zu Stande kommt. Zuerst wird der Geist mit neuen Lebenskräften erfüllt, allmählig nur der Leib geheiliget. Gott aber, welcher mächtig war, Christi Leib vom physischen Tode zu befreien, wird auch die Macht des geistlichen Todes in euch zu lähmen wissen. — Bei dieser Erkl. muß das $\nu\varepsilon\kappa\varrho o\nu$ in der Bed. genommen werden: „von göttlichen Lebenskräften entblößt," wie es diese Bed. hat in der Zusammensetzung mit $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$, $\check{\varepsilon}\varrho\gamma\alpha$; Bucer: mortuum dicitur quia vita eius nil quam peccare est. Das $\zeta\omega\eta$ würde alsdann speciell: Heiligkeit heißen. Das $\vartheta\nu\eta\tau\alpha$ müßte entweder statt $\nu\varepsilon\kappa\varrho\alpha$ in derselben geistlichen Bed. wie dort $\nu\varepsilon\kappa\varrho o\nu$ stehen, oder ein Epitheton seyn, wodurch nur die Armseligkeit des Leibes ausgedrückt werden sollte, etwa wie C. 6, 12. Der ganze Gedanke, daß nämlich die unregelmäßigen Begierden des Leibes später beim wiedergeborenen Christen aufhören, als die der Seele, obwohl die Gnade auch darauf endlich ihre heiligende Kraft erstreckt, ist, wie Bucer bemerkt, eine wohl gegründete Erfahrung, in Be-

zug auf welche Chrys. treffend sagt: *οὐ τ. τυραννιδα τῆς ἁμαρτιας ἐσβεσε μονον ὁ Χ. ἀλλα κ. τ. σαρκα κουφοτεραν κ. πνευματικωτεραν ἐποιησεν, οὐ τῷ τ. φυσιν μεταβαλεῖν, ἀλλα τῷ πτερῶσαι μᾶλλον αὐτην. καθαπερ γαρ πυρος ὁμιλοῦντος σιδηρῳ γινεται πῦρ ἐν τῇ οἰκειᾳ μενον φυσει, οὕτω κ. τῶν πιστῶν κ. πνεῦμα ἐχόντων ἡ σαρξ λοιπον προς ἐκεινην μεθισταται τ. ἐνεργειαν, ὁλη πνευματικη γινομενη, ςαυρουμενη πανταχόθεν κ. τ. ψυχῇ συναναπτερουμενη.* Vgl. 1 Kor. 6, 19. Vertheidiger dieser Erkl., obwohl auf modificirte Weise, sind Chrys., Erasm., Piscator, Locke, Chr. Schmid u. A. Für dieselbe läßt sich in Bezug auf V. 10. anführen, daß alsdann dieser V. sich sehr wohl an das Vorhergehende anschließt, in Bezug auf V. 11., daß dort von der Würksamkeit des *πνεῦμα* Gottes im Menschen die Rede ist, von welchem keine leibliche, sondern eine geistliche Belebung erwartet werden sollte; desgleichen, daß durch *και τ. θν. σ.*, die Belebung des Leibes der Belebung des Geistes gleichgesetzt wird, wiewohl nicht zu vergessen, daß wir bei P. ein Ineinandergehn der Beziehungen auf leibliche und geistliche Auferstehung gewohnt sind. Gegen sie ist aber mehreres, besonders in V. 11. Es ist in V. 11. unnatürlich, das *θνητα* metaphorisch wie *νεκρον* zu nehmen und kommt selbiges so nie vor; eben so unwahrscheinlich ist es, daß es hier, wo würklich von Wiederbelebung die Rede ist, ein halb müßiges Epitheton seyn sollte, welches nur im allgemeinen die Armseligkeit des Leibes ausdrückte. Nicht sehr wahrscheinlich ist es ferner, daß der Geist Gottes hier bloß deswegen der den todten Christus erweckende heißen sollte, weil dies Epitheton bezeugte, daß er auch zu geistlicher Belebung große Macht haben müsse — indeß Kol. 2, 12. wäre sehr analog. — Annehmlicher muß daher die zweite Auffassung erscheinen, welche diesen 11ten V. von der leiblichen Auferstehung erklärt, aber V. 10. die geistliche Belebung findet. Und zwar theilen sich hier die Interpreten, welche dieser Auffassung folgen. Orig., Theod., Oek., Clarius, Grot., Raphel., Taylor, Heum., u. A. wollen, daß *νεκρος* in der Bedeutung von *νενεκρωμενος* stehe, d. h. also: ohne Kraft zur Sünde, leblos in Bezug auf sie, wie diese Bed. z. B. C. 6, 11. vorkam. Da nun aber *νεκρος*, wo es diese Bed. hat, in Verbindung mit dem Subst. vorkommt, in Bezug auf welches der

Tod statt findet, so soll hier δι' ἁμ. zu übersetzen seyn: in Bezug auf die Sünde. Diese Bed. von δια will Taylor aus Joh. 11, 15, 42. 12, 9, 30. Röm. 2, 24. 3, 25. erweisen, und Raphel zu Röm. 3, 25. sucht sie durch eine Stelle aus Polyb. zu rechtfertigen, allein weder bei Polyb. noch in den Bibelstellen findet sie statt. Ueberdies haben ja auch die beiden Glieder unsers V. nicht die Form der Gleichsetzung sondern des (wohl nicht blos logischen) Gegensatzes. Zu der anderen Classe derer Interpreten, welche der zweiten Auffassung folgen, gehören Mel., Bucer, Hunnius, Mich. u. A. Diese nehmen νεκρος so wie wir vorher angaben. Mel.: quanquam in anima inchoata est lux et vita aeterna, tamen adhuc in massa carnali haeret pecc.; ideo destrui massam carnalem oportet, ut postea induamur corpore purificato. Diese Ausll. müssen annehmen, daß P. hier, was er sonst öfter thut, die leibliche Auferstehung Christi als Symbol unserer geistlichen betrachte, Röm. 6, 4. Kol. 2, 12. Eph. 2, 5, 6., und zur Tröstung darüber, daß hier der Leib noch nicht völlig als Organ der geheiligten Seele dient, die Erinnerung an die einstige Verherrlichung des Körpers anknüpfen wollte, wodurch alsdann allerdings von V. 10. zu V. 11. ein bequemer Uebergang gebahnt wird. — Doch auch diese Auffassung empfiehlt sich minder als die dritte oben angegebene. Bei genauer Erwägung nämlich von beiden Versen zeigt sich doch, daß das θνητα σωματα das σῶμα νεκρον wieder aufnehmen soll, und daß es demnach gerathener ist, auch V. 10. von der leiblichen Auferstehung zu verstehen. Dann ist in diesen beiden Versen eine Prolepsis enthalten, durch welche P. dem Einwande vorbeugen will, daß doch die Christen auf dieser Erde noch nicht völlig von dem θανατος befreit sind, welcher V. 6. als Folge des sündlichen Zustandes gesetzt. (Beza: quia dixerat hominem, in quo sp. Xi esset, altera adhuc sui parte haerere in morte, non videbatur nisi dimidiae salutis spem nobis fecisse.) Daß der Ap. eine solche Vorbeugung machen wollte, ist sehr wahrscheinlich, da von V. 6. an seinem Gemüthe die Absicht vorschwebte, von der Verherrlichung der Gläubigen zu sprechen, welches er dann erst V. 18. fortlaufend beginnt. Um so eher werden wir uns geneigt fühlen, auch V. 10. vom leiblichen Tode zu nehmen. So Aug., Calv., Bengel, Baumg., Justinian u. v. A.

Der Sinn wäre also: „In euerm Geiste ist schon das neue von Christo mitgetheilte Leben, es hat aber noch nicht alle ἁμαρτια und auch nicht alle Folgen der Sünde aufgehoben. Euer Leib bleibt noch der Vergänglichkeit unterworfen, aber, da die Christen dem verherrlichten Erlöser auf allen Stufen seines Daseyns nachfolgen (Joh. 17, 24.), so werden sie, insofern sie durch seinen Geist eins mit ihm geworden sind, auch in Bezug auf ihren Körper den Einfluß desselben erfahren, werden eben sowohl als er auferstehen. Diese Ansicht, zufolge welcher die leibliche Auferstehung nur das Complement der geistigen ist, der Culminationspunkt derselben, kehrt öfters im N. T. wieder. S. zu Joh. 5, 21. ff. und unten V. 23., wo von der ἀπολυτρωσις τοῦ σωματος die Rede ist. —— Χριστος ἐν ὑμῖν. Nicht zu entnerven wie bei Limb.: scil. per doctrinam, es ist als Wiederaufnahme von πν. Χοῦ die reale Aufnahme des göttlichen Lebens in den Menschen. Vgl. Gal. 4, 19. —— Νεκρον wird nach unserer Auffassung zu übersetzen seyn: sterblich. Diese Bedeutung kann es im hellenistischen Sprachgebr. haben nach Analogie des Hebr. מֵת, welches auch moribundus heißt, Theodotion hat Jes. 31, 14. (so citirt Schleusner) νεκρον in der Bed. von θνητον. Indeß finden wir auch im ächt griech. Sprachgebiet νεκρος in der Bed. von θνητος. Arrian in Epict. l. III. c. 10. το σωματιον, το οὐκ ἐμον, το φυσει νεκρον. —— Δι ἁμ, Aug. de pecc. mer. et rem. l. I. c. 7. hoc dictum est, ne ideo putarent homines vel nullum vel parvum se habere beneficium de gratia Xi, quia necessario morituri sunt corpore. Nach dem Causalnexus, der zwischen ἁμαρτια und θανατος statt findet, ist alles νεκρον eine Folge der ἁμαρτια. Das δικαιωμα verbreitet dagegen auf allen Stufen des Daseyns ζωη. —— Πνεῦμα ist hier nicht der Geist Gottes, wie Mehrere wollen, sondern der menschliche Geist, wie aus dem Gegensatz von σῶμα erhellt. —— Ζωη ist emphatisch: das verklärte Leben, zu welchem der Leib vermittelst einer erhöheten Organisation ebenfalls erhoben werden soll. Statt ζωη liest F G, der Arm., die Vulg. ζῇ, allein wohl nur weil das Subst. unpassender schien, doch ist's nachdrucksvoller, wenn auch nicht gerade die Emphase, welche ihm Chrys. giebt, der an das πνεῦμα Gottes denkt, darin liegt: οὐκ εἰπε ζῶν ἀλλα ζωη, ἱνα δειξῃ κ. ἑτεροις τοῦτο δυναμενον παρα-

σχεῖν. Aehnlich braucht Philo das Subst. De profug. p. 459. ὁ δε ἀγαθος ἐστι ἡ ἀρετη κ. ἡ ζωη, ὁ δε κακος ὁ θανατος. —— Δια δικ. Der Grund des verklärten geistigen Lebens ist die Gerechtigkeit, Heiligkeit durch Christum, welche objectiv dem Menschen verkündigt wird, und subjectiv sich in ihm realisirt.

V. 11. S. zu V. 10. Der Geist Christi macht allmählig die ganze sündliche Natur des Menschen Christo ähnlich. Animae plenissima beatitudo — wie Aug. sich in einem Briefe an Diosc. ausdrückt — redundat etiam in inferiorem naturam. Dieses harmonische Verhältniß des somatischen Lebens zum πνεῦμα und des πν. zum göttlichen Geist, welches der Ap. als den Ausgang der Erlösung bei den Christen zeigt, beschreibt Aug. bei dem Menschen vor dem Sündenfalle. Aug., de pecc. mer. et rem. l. II. c. 22.: Faciebat hoc ordo iustitiae ut, quia eorum anima famulum corpus a domino acceperat, sicut ipsa eidem Domino suo, ita illi corpus eius obediret, atque exhiberet vitae illi congruum sine ulla resistentia famulatum. —— Ζωοποιεῖν auch von der leibl. Erweckung gebraucht 1 Kor. 15, 22. —— Δια τ. ἐνοικοῦν πν. ἐν ὑ. Statt dieser Lesart haben AB, Clemens, Athan., Macar. und einige andere δια του ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνευματος. Da indeß theils die Entstehung dieser Lesart, welche man sich so leicht erklären kann, dieselbe verdächtig macht, theils das Gewicht der äußern Zeugnisse für dieselbe nicht überwiegt, so dürfte es vorzüglicher seyn, bei der angegebenen zu bleiben. Ist nun das δια causal, so ist die Idee diese, daß es in der Natur des durch den göttlichen Geist beseelten menschlichen liegt, daß auch das leibliche Organ verklärt werde.

V. 12. Wo ungöttlicher Wandel ist, da kann der durch Christi Erlösung erworbene Segen nicht eintreten; so ist also für den Christen die Verpflichtung da, göttlich zu wandeln. Ueber σαρξ s. C. 7, 14.

V. 13. Rückblick auf V. 6. —— Ἀποθνησκειν wie Röm. 7, 9. 1 Tim. 5, 6. elend werden, vgl. Anm. zu C. 7, 12. Eben so ist ζῆν: selig werden. Parallel ist Gal. 6, 8. —— Πραξεις τ. σωματος. Hier so wenig als 6, 6. und 7, 24. möchte eine andere Erkl. natürlicher seyn als die nahe liegende,

an den Leib zu denken, welchen das *φρονημα τῆς σαρκος* zum Sündendienste gebraucht. Beza: totus homo quatenus nondum est regenitus; er nimmt es also ganz gleich mit *σαρξ*. Theod.: *τουτεστι τ. φρονημα τ. σαρκος, τ. τῶν παθηματων σκιρτηματα*. Durch eben so erklärende Glosseme ist auch die Lesart *σαρκος* hier in manche Handschriften gekommen. *Πραξεις* gebraucht P. ähnlich Kol. 3, 9., wo es die allgemeinere Bed. „Regungen" hat. Auf dem Standpunkte des Gesetzlichen, den P. C. 7. schilderte, war dieses *θανατοῦν* nicht möglich — *το κακον παρακειται*. —— *Θανατοῦτε*. Ambr.: mortificari dicuntur si cessent; non sunt enim si cessant, pecc. enim non est, si non fit (weil es kein eignes Seyn hat). Vgl. Marc. 9, 43, 45, 47.

V. 14. Hiermit leitet denn P. die Beschreibung der den Christen zu Theil werdenden Verherrlichungen ein, welche er darauf begründet, daß die Christen Gottes Kinder sind. Das *ὅσοι ἀγονται* nimmt wieder das V. 9. und V. 10. von der *ἐνοικησις* Christi Gesagte auf. Das *ἀγεσθαι* drückt auch bei Profanscr. einen mächtigen innern Antrieb aus. Es kommt diese Redensart wieder vor Gal. 5, 18. Sie bezeichnet schön das Lebendige, Kräftige in dem neuen durch die Wiedergeburt dem Menschen mitgetheilten Lebensprincip, von welchem trefflich Claudius (Wandsbecker Bote, Th. 4. S. 105. d. n. A.) schreibt: „Und wie das Waizenkorn in der Erde erweicht und aufgelöst wird, und nach und nach, ohne daß wir es verstehen und begreifen, ein Leben seiner Art annimmt, Keime treibt und im Stillen fortwächst, bis der Halm über der Erde zum Vorschein kommt, so geht es, nach der heiligen Schrift, auch in einem solchen Herzen. Es verliert nach und nach seine eigene Gestalt, und die vorigen Neigungen und Ansichten, spürt in sich etwas Lebendiges und Kräftiges, das den Geist mehr und mehr löset und über diese Welt erhebt, bis der Tag anbricht, und der Morgenstern aufgeht, und das Geheimniß „Christus in uns" in ihm vollendet wird." Chrys.: *οὗτος γαρ παλιν πολλῷ τ. προτερου μειζων ὁ στεφανος, διο οὐδε ἁπλῶς εἶπεν· ὅσοι γαρ πνευματι θεοῦ ζῶσιν, ἀλλ᾽· ὅσοι πνευματι θεοῦ ἀγονται, δεικνυς ὅτι οὕτω βουλεται αὐτο κυριον εἶναι τ. ἡμετερας ζωῆς, ὡς τ. κυβερνητην τ. πλοιου κ. τ. ἡνιοχον τοῦ ζευγους τῶν ἱππων*. ——

Υἱοι Θεοῦ. Die Benennung ist allerdings nur bildlich und soll nur die nahe Beziehung der Liebe Gottes zu den Wiedergeborenen ausdrücken, allein es liegt ihr der tiefe Sinn unter, daß auch der Wiedergeborene vermöge seines unmittelbaren Eingehens in das Leben Gottes, wahrhaft göttlichen Geschlechts und ein Wesen Seiner Art geworden ist.

V. 15. Die Christen tragen in ihrem eigenen Gemüthe den Beweis, daß das göttliche Leben, welches sie empfangen, sie zu Kindern Gottes macht, denn der gläubig gewordene Christ fühlt in sich eine zärtliche Kindesliebe zu seinem Gotte, während der gesetzliche Mensch, im Bewußtseyn seines Zwiespaltes, Scheu, Angst vor Gott empfindet. Mel.: donec conscientia sine fide est, in pavoribus desperanda fugit Deum, dubitat an exaudiat, an respiciat etc., non invocat Deum. Haec fides et agnitio misericordiae Dei facit proprie discrimen inter Xianos et impios, quia in impiis manet dubitatio et indignatio adversus Deum. —— *Πνεῦμα δουλ.* Chrys.: *ἐκεῖνοι φοβῳ τιμωριας παντα ἐπραττον ἀγομενοι, οἱ δε πνευματικοι ἐπιθυμιᾳ κ. ποθῳ.* Calov richtig: non distinguit ceu diversos spiritus, sed eundem spiritum designat a diversis effectis. Auch die Scheu, welche der Gesetzliche vor dem heiligen Gott hat, ist göttlich und durch ein Walten des *πνεῦμα* im Menschen, aber es ist nicht das neutestamentl. *πν.*, welches erst nach der Erlösung Christi würksam wurde, Joh. 7, 39. —— *Κραζομεν.* Calvin richtig: clamoris nomen ad fiduciam exprimendam positum est ac si diceret, non dubitanter nos precari, sed intrepide claram vocem attollere in coelum. Eben so Keuchen, Obss. in N. T. —— *Ἀββᾶ* ist das chald. אַבָּא „Vater." Der stat. emphat. des Worts drückt auch das suff. primae pers. aus, Opit. Chald. p. 49. Das *ὁ πατηρ* ist Vocat., welcher im Hebr. durch den Art. mit dem Nom. (das הא הַקְּרִיאָה) ausgedrückt wird. Hinzugefügt ist das griechische Wort dem chald. wahrscheinlich zur Erklärung, und gewählt wurde zum Vaternamen wahrscheinlich deswegen das chald., weil es kindlicher klingt, denn wenig Wahrscheinlichkeit hat es, daß hier, wie Selden meint, die talmudische Stelle aus der Gemarah zu Berachoth fol. 16. anzuwenden sei, wo es heißt, daß die hebr. Diener und Mägde ihre Herrn nicht אַבָּא sondern nur

zu nennen durften. Wie wir erklärt Orig., Ambr. Dagegen will Theod., daß durch die doppelte Setzung des Namens die Wiederholung desselben, wie sie bei Kindern statt findet, nachgebildet werden soll. Und Aug., dem selbst der weise Calv. folgt, meint sogar, daß durch das Wort in beiden Sprachen ausgedrückt werden solle, daß Juden und Heiden jenes Vorrecht erhalten würden. — Wir finden das ἀββᾶ zusammen mit ὁ πατήρ noch zweimal Marc. 14, 36. Gal. 4, 6.

V. 16. Der Ap. sagt, daß das göttliche πνεῦμα dem menschlichen Zeugniß ablege. Es fragt sich besonders, wie dies nach der Meinung des Ap. geschehe? Die Socinianer, Limb. u. A. denken an das Evangelium, welches vom Geist Gottes eingegeben. Dies kann es nicht seyn, denn das göttliche πν. hier kann nicht wohl für ein anderes gehalten werden als das V. 15. erwähnte, innerlich im Menschen waltende. Da nun dort dem neuen göttlichen πν. die eigenthümliche Kraft zugeschrieben wird, unser Gemüth mit so kindlicher Liebe zu Gott zu erfüllen, daß wir uns vertrauungsvoll an ihn wenden, so scheint eben in diesem Wallen der Liebe in unserm Innern das göttliche Zeugniß zu bestehen. Auch 1 Joh. 5, 10. heißt es: Wer an Gott glaubt, hat das Zeugniß in sich selber. Da nun jene Liebe, jenes Streben des Herzens zu Gott hin im Gebete sich äußert, welches letztere Claudius daher auch so schön das geheime Wellenschlagen des menschlichen Herzens nannte, so haben die meisten KVV. nicht Unrecht, wenn sie, wie Oek., Ambr. u. A. thun, in dem Gebetsdrange selbst das Zeugniß des heiligen Geistes finden. Eben so Calv.: itaque non abs re P. nos ad hoc examen revocans tunc demum constare ostendit quam serio quisque credat, ubi se precibus exercent qui gratiae promissionem amplexi sunt. Atque hic egregie refutantur nugae illae sophistarum de morali coniectura, quae nihil aliud est quam animi incertitudo et anxietas, imo potius vacillatio. —— Συμμαρτυρεῖ τ. πν. ἡμ. Das verb. comp. kann allerdings hier, wie auch andere verbb. comp. z. B. συναντιλαμβάνεσθαι und wie συμμαρτυρεῖν selbst Röm. 2, 15. 9, 1., die Bed. des simpl. haben, welche ihm die Vulg. und danach Luther giebt. Allein hier wäre auch die eigentliche Bed. des comp. nicht unpassend. Calv.: neque enim sponte mens nos-

tra nisi praeeunte spiritus testimonio hanc nobis fidem dictaret. Erasm.: neque quidquam vetat ut dicamus mutuam charitatem inter Deum et hominem, cum charitas sit Dei donum; ita mutuum esse testimonium inter spir. Dei et nostrum, non quod noster spir. confirmet Deum, sed quod sibi testis est. Chrys.: *οὐδε γαρ βασιλεως χειροτονησαντος τινα κ. ανακηρυττοντος τ. τιμην παρα πᾶσι, τολμησειεν ἄν τις τῶν ὑπηκοων ἀντειπεῖν.* — Unser Geist schließt, daß wir Gottes Kinder sind, Gottes Geist drückt das Siegel darauf. Vgl. über das Zeugniß, von dem P. spricht, Buddei Inst. Dogm. p. 1349. und Spener Cons. Theol. Lat. P. III. p. 331. — Auch die Rabb. sprechen von einem innern Zeugnisse des Geistes, welches mit dem, wovon der Ap. redet, an einer Stelle Aehnlichkeit hat. Es heißt im Comm. Siphre (Schöttgen): hac ratione redemisti nos, ut, si peccemus, tu statim propitius nobis sis, et spir. s. dicat omni tempore, quod si sic fecerimus, remissus nobis sit reatus sanguinis. Ueberaus trefflich redet auch der Jude Philo von dieser beseligenden Offenbarung Gottes im Innern, l. II. Alleg. p. 92. ed. Fr. Ueberhaupt aber wissen von einem solchen Sprechen Gottes im Innern des Menschen die tieferen Menschen aller Zonen, von Augenblicken in denen im innersten Grunde unsers Wesens etwas erscheint und sich regt, welches sich als höher ankündigt, denn wir selbst. Wer kennt nicht die herrliche Stelle aus Platos Briefen bei Orig. c. Celsum l. IV. c. 3.? *μηδαμῶς ἐστι ῥητον το πρῶτον ἀγαθον, ἀλλ᾽ ἐκ πολλῆς συνουσιας ἐγγιγνομενον κ. ἐξαιφνης οἷον ἀπο πυρος πηδησαν.* Wer kennt nicht jene *φωνη* des Sohns des Sophroniskus, welche er selbst *θεῖον τι και δαιμονιον* nennt? Und öfter noch bezeichnen die tiefsinnigeren Orientalen dieses Erscheinen Gottes im Innern. Nur Eine Stelle aus unzähligen stehe hier. Dschelaleddin Rumi, der Verfasser des Gedichts Methnewi, ruft bald am Anfange desselben aus:

این نفس جان دامنم بر تافتست
بوی پیراهن یوسف یا فتست

Kühn entrang sich jetzt der Geist des Leibes Bann,
Ha! den Duft von Josephs (der Symbol Gottes ist) Leibrock fühl ich nahn!

Vgl. unter den Neuern den tiefsinnigen Franz Hemsterhuys: Sur l'homme et ses rapports. Oeuvres phil. T. I. p. 208.: Ceux qui sont assez malheureux pour n'avoir jamais eu de telles sensations, soit par la foiblesse naturelle de l'organe, soit pour ne l'avoir jamais cultivé, ne me comprendront pas. Es braucht übrigens nicht hinzugefügt zu werden, daß jenes Zeugniß der Kindschaft nicht für identisch mit dem hier erwähnten Sprechen Gottes erklärt werden soll. Die angegebenen Analogien sollen nur hier stehen für jene, welche den Menschen, die öde Wüste seiner Armseligkeit mit einem Zauberkreis umschreibend, zum abgeschiedenen Einsiedler darin machen möchten, da doch der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott geboren, weil er Seiner Art ist. —

Dritter Theil: Die Kindschaft der Gläubigen giebt ihnen auch das Anrecht auf eine selige Ewigkeit. V. 17 — 24.

V. 17. Chrys.: *ὁρᾷς πῶς φιλονεικεῖ ἐγγυς ἡμᾶς αγαγεῖν τοῦ δεσποτου; ἐπειδη γαρ οὐ παντα τ. τεκνα κληρονομοι, δεικνυσιν ὁτι ἡμεῖς κ. τεκνα κ. κληρονομοι, ἐπει δε οὐ παντες κληρονομοι μεγαλων εἰσι κληρονομοι πραγματων, δεικνυσιν ὁτι κ. τοῦτο ἐχομεν, κληρονομοι ὀντες θεοῦ. παλιν ἐπειδη κληρονομον μεν εἶναι συμβαινει θεοῦ οὐ παντως δε τ. μονογενεῖ συγκληρονομον, δεικνυσιν ἡμᾶς κ. τοῦτο ἐχοντας κ. σκοπει σοφιαν. τα γαρ λυπηρα συςειλας, ἡνικα ἐλεγε, τι πεισονται οἱ κατα σαρκα ζῶντες, ὁτι μελλουσιν ἀποθνησκειν, ἐπειδη τῶν χρηστοτερων ἡψατο, εἰς εὐρυχωριαν πολλην ἐξαγει τ. λογον.* —— *Κληρονομος* heißt auch bloß: Besitzer, nach dem Sprachgebr. des hebr. ירש, welches auch bloß „in Besitz nehmen" heißt. Grot.: sententia est conveniens non tantum Israelitico Num. 27. sed etiam gentium iuri. Ein Theilhaber Gottes wird der Mensch, indem er sich ganz von dem göttlichen Reichthum erfüllen läßt, welcher Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit mittheilt. 1 Kor. 15, 24. —— *Συγκλ. Χοῦ.* Zunächst setzte dieses P. hinzu, um die Würde der christlichen Herrlichkeit bemerklich zu machen, da es sich denken läßt, daß

es ein herrliches Besitzthum seyn müsse, was mit Christo selbst getheilt wird. P. benutzt aber diesen Ausdruck zugleich, um, wie er stets bei der Erwähnung der künftigen Herrlichkeit der Christen pflegt, auch die Drangsale der Christen in diesem Leben nicht unberührt zu lassen — ganz ähnlich wie diese Verknüpfung beider Dinge auch schon C. 5, 3. war. Christus wird hier nach seiner heiligen Menschheit dargestellt, zufolge welcher er der Erstgeborne d. i. Vornehmste unter den Bürgern des neuen Gottesstaates ist, und — als vollkommenes Vorbild seiner Brüder — auch erst durch Erniedrigung und Leiden zu seiner Verherrlichung gelangte, Phil. 2, 8, 9. Hebr. 5, 7, 8, 9. 2 Tim. 2, 11, 12. Auch hier ist zu erinnern, wie nach der neutestament. Lehre die Gläubigen, insofern sie in die Gemeinschaft des Lebens Christi aufgenommen sind, dem Erlöser auf allen Stufen seines Daseyns folgen. —— *Ειπερ συμπασχομεν ἱνα κτλ.* *Συμπασχειν* gleich *πασχειν συν αὐτῷ* wie *συναποθανεῖν κ. συζῆν* 2 Tim. 2, 11. Gegen die Lehre von der Verdienstlichkeit der Leiden fügt Calov hinzu: passiones non sunt causae meritoriae, sed modus vel ordo quem D. in hominibus ad aeternam haereditatem admittendis constituit et observat. Causa enim unica constituta est *υἱοθεσια*.

V. 18. Es drängt sich dem Ap. auf, wie wenig die gegenwärtige Erscheinung der Christen dem, was sie dereinst seyn sollen, analog sei. Chrys.: *ὁρα πῶς ὁμοῦ καταστελλει κ. ἐπαιρει τ. φρονημα τ. ἀγωνιζομενων. ὁταν γαρ δειξῃ μειζονα τα ἐπαθλα τῶν πονων, κ. προτρεπει μειζονως κ. οὐκ ἀφιησι μεγαλοφρονεῖν, ἁτε νικωμενους τῇ κ. ϛεφανων ἀντιδοσει.* —— *Λογιζομαι*, Theoph.: *ὑπολαμβανω*, Vulg. existimo, welches Erasm. mit Recht für matt hält. Er setzt reputo, und sagt agit P. de consideratione eorum quae credit, per quam veluti rationem subducit. Am besten wäre wohl: reor oder persuasum mihi est. Vgl. 3, 28. Eine solche Ueberzeugung hat übrigens, von einem P. ausgesprochen, der nach 2 Kor. 11, 23. *ἐν κοποις περισσοτερως, ἐν πληγαῖς ὑπερβαλλοντως, ἐν φυλακαῖς περισσοτερως, ἐν θανατοις πολλακις* war, der also wohl die *παθηματα* eines Jüngers Jesu kannte, ein doppeltes Gewicht. Aehnlich spricht P. sich aus 2 Kor. 4, 17. In dem talmudischen Tr. Pirke Aboth, C. 4. §. 17. heißt es: „R. Ja-

cob sagte: Eine Stunde Erquickung in der künftigen Welt ist besser als das ganze Leben diesseits." Bernhard, de convers. ad Clerk. c. 30.: non sunt condignae passiones huius temporis ad praeteritam culpam, quae remittitur, ad praesentem consolationis gratiam, quae immittitur, ad futuram gloriam, quae promittitur nobis. —— *Προς τ. μελλ. δοξαν αποκ.* Die Präpos. *προς* mit dem Acc. ist Vergleichungspartikel. *Μελλουσα αποκαλυφθῆναι* statt *αποκαλυφθησομενη*. Bestimmt ist diese Herrlichkeit den Jüngern des Herrn schon vor der Welt Grundlegung gewesen, Matth. 25, 34.; aber hienieden ist sie noch in Gott verborgen Kol. 3, 3., und wird erst jenseits offenbar 1 Joh. 3, 2.

V. 19. Der Ap. will die Größe jener Herrlichkeit schildern. Es stellt sich ihm dabei vor die Seele, wie selbst die Verherrlichung der vernunftlosen Schöpfung von der Verklärung der Christen abhängig sei. Die Entwickelung dieses Gedankens knüpft er durch *γαρ* an, weil, wenn die Herrlichkeit der Gläubigen selbst auf die leblose Schöpfung ihren Glanz zurückwerfen wird, daraus hervorgeht, daß die Gläubigen eine unaussprechliche große Offenbarung der Gnade Gottes an sich zu erwarten haben. So giebt den Zusammenhang schon Chrys. an: *θαῤῥει τοινυν ὑπερ αὐτῆς (τ. μελλουσης δοξης), παρεσκευασται γαρ ἤδη τους σους αναμενουσα πονους. εἰ δε το μελλειν σε λυπεῖ, αὐτο μεν οὖν εὐφραινετω σε τοῦτο. τῷ γαρ μεγαλη τις εἶναι κ. αφραστος κ. τ. παροῦσαν ὑπερβαινειν καταστασιν, ἐκεῖ τεταμιευται .... ἐπαιρων δε και ἑτερως τ. ακροατην κ. απο τ. κτισεως ἐξογκοῖ τ. λογον, δυο κατασκευαζων δια τῶν λεχθησεσθαι μελλοντων κ. ὑπεροψιαν τ. παροντων κ. ἐπιθυμιαν τ. μελλοντων κ. τριτον μετα τουτων, μᾶλλον δε πρῶτον, το δεῖξαι πῶς περισπουδαστον τ. θεῷ το τ. ανθρωπων γενος ἐστι, κ. ἐν ἴσῃ τ. φυσιν τ. ἡμετεραν αγει τιμῇ.* —— Es wird dieser ganze Abschnitt bis V. 24. von den Ausll. sehr verschieden verstanden, je nachdem das Wort *κτισις* erklärt wird. Man kann die vielfachen Auffassungen desselben in zwei Klassen theilen. Man kann nämlich *κτισις*, welches natürlich als abstr. pro concr. für *τα κτισματα* steht, von der vernunftbegabten Schöpfung oder von der vernunftlosen verstehen. Die erste Klasse der Ausll. theilt sich wieder in Unterabtheilungen. Wir

übergehen die Träumereien derer, welche unter der $\varkappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ die Engel, oder Gestirnseelen, oder wohl gar Adam und Eva (s. Pel. ad h. l.) verstanden wissen wollen, und betrachten nur die Ansicht derer, welche bei $\varkappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ entweder an einen Theil des Menschengeschlechts denken, und zwar entweder an die Christen überhaupt oder an die Heidenchristen insbesondere, oder aber an das ganze Menschengeschlecht, namentlich an die Heiden im Gegensatze gegen die Christen. Die wiedergeborenen Christen sollen durch $\varkappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ bezeichnet werden nach der Ansicht Gregors d. Gr., Lyra's, Socins, Limb.'s, Schöttgen's u. A. Diese Behauptung widerlegt indessen schon der Sprachgebr., indem ohne den Beisatz des $\varkappa\alpha\iota\nu\eta$ die Christen nie $\varkappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ heißen (Eph. 2, 10. Jac. 1, 18. können gar nichts beweisen), welche Bezeichnung, absolute gebraucht, auch gar keinen Sinn haben würde. Ferner werden V. 19. ausdrücklich die $\upsilon\iota o\iota$ $\tau.$ $\vartheta\varepsilon o\tilde{\upsilon}$ von der $\varkappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ unterschieden, und wenn man auch hier noch allenfalls die Auskunft gelten lassen wollte, welche schon Aug. Quaest. LXVII. angiebt, daß nach einem Hebraismus statt Setzung des Pron. das Nomen wiederholt sei, so wird man dies doch gar nicht bei V. 21. gelten lassen können, wo wiederum $\alpha\dot{\upsilon}\tau\eta$ $\dot{\eta}$ $\varkappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ dem $\tau\varepsilon\varkappa\nu\alpha$ $\tau.$ $\vartheta\varepsilon o\tilde{\upsilon}$ gegenübersteht, wozu noch V. 22. das $\sigma\upsilon\sigma\tau\varepsilon\nu\alpha\zeta\varepsilon\iota$ kommt — andere Gründe zu geschweigen. — Daß die Heidenchristen unter $\varkappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ verstanden seien, ist die Annahme von Clericus und Rössel, dann soll das $\alpha\dot{\upsilon}\tau o\iota$ V. 23. die Judenchristen bezeichnen. Es gründet sich diese Hypothese darauf, daß בְּרִיָּה „das Geschöpf" ein Ausdruck ist, wodurch die Rabbinen insbesondere die Heiden bezeichnen, dieser soll alsdann auch passend auf die bekehrten Heiden angewendet werden können. Wenn man nun auch zugeben wollte, daß die Benennung בְּרִיָּה für die Heiden gewöhnlich gewesen wäre, so würde man doch die Uebertragung derselben auf die Christen für unzulässig halten müssen. Die Juden hatten doch die Heiden mit dem Namen $\varkappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ und $\varkappa o\sigma\mu o\varsigma$ nur im Gegensatze zur alttestamentlichen Theokratie genannt. An die Stelle der alttestamentlichen trat die neutestamentliche. Die Heiden nun, welche Christen wurden, hörten eben dadurch auf, im Gegensatze zur Theokratie zu stehen. So wenig daher ein Ap. die Heidenchristen $\varkappa o\sigma\mu o\varsigma$ genannt haben würde, so wenig hätte er sie $\varkappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$

nen=

nennen können. Andere Gründe übergehen wir. — Weit mehr empfiehlt sich dagegen die Annahme, daß κτισις hier das ganze Menschengeschlecht bezeichne im Gegensatz zu dem wiedergeborenen Christen. Diese Bed. „die lebendige vernünftige Schöpfung" hat κτισις würklich Marc. 16, 15. Kol. 1, 23. 1 Petr. 2, 13. Im Rabb. בְּרִיּוֹת „die Menschen, insbesondere die Heiden." Man könnte nun sagen, daß P. vom christlichen Standpunkte aus die Zerfallenheit der bürgerlichen Verhältnisse, die ungeheure geistige Versunkenheit, das Elend der heidnischen Welt betrachtend, ein Gefühl des Ueberdrusses und der Nichtigkeit des menschlichen Geschlechts (ματαιοτης, φθορα) bei den Heiden vorausgesetzt, und ihnen somit auch eine unbewußte Sehnsucht nach einer Umgestaltung der Dinge, nach einer Erlösung zugeschrieben habe. Zuerst aber möchte es doch sehr die Frage seyn, ob P., wenn sich auch würklich damals bei den Heiden ein dumpfes Gefühl des Ueberdrusses und der Nichtigkeit des Lebens verbreitet hatte (nach Aug. de civ. Dei klagten sie über die alternde Welt), dieses für eine unbewußte Sehnsucht nach der christlichen Verherrlichung erklärt haben würde, da ja doch jenes Gefühl des Ueberdrusses gar zu sehr einer sittlichen Basis ermangelte. Ferner, der Ap. verkündigt dieser κτισις eine Theilnahme an der Verherrlichung der Christen; dem heidnischen κοσμος als solchem konnte ja aber keine Theilnahme an der βασ. τ. Χοῦ verheißen werden. Endlich lassen sich doch die Worte ματαιοτης und δουλεια τ. φθορᾶς bei dieser Erkl. nur gezwungenerweise auf die Heiden beziehen, während sie ganz natürlich sind, sobald wir unter der κτισις die vernunftlose Natur verstehn. Vertheidigt ist diese Erkl. worden von Aug. Prop. 53., Hammond, Lightfoot, Locke, Semler, Rosenm., Ammon, Usteri u. A. — Somit gehen wir denn zu der zweiten Klasse von Auslegungen über, nach welchen die vernunftlose Schöpfung unter κτισις verstanden wird, zu welcher Einige die Thiere hinzurechnen, andere nicht. Auch bei dieser Klasse von Auslegungen übergehen wir einige ganz unstatthafte, wie die Heumannische, die auch Sadol. hat, daß κτισις bloß die Leiber der Christen bezeichne, die erneuert werden sollten. Daß hier κτισις die ganze leblose Schöpfung bezeichne — ob auch die Gestirne, ob auch die Thiere, läßt sich nicht entscheiden, doch aber annehmen, wenigstens in Betreff

der Thiere — läßt sich erweisen einmal aus den Worten Pauli selbst, sodann aus dem Zusammenhange der jüdischen sowohl als der christlichen Glaubenslehre. Aus den Worten Pauli läßt sich diese Behauptung mit hoher Wahrscheinlichkeit ableiten, theils weil ἡ κτισις absolute gewöhnlich die Bed. „die leblose Schöpfung" hat, theils weil αὐτη ἡ κτισις eine Herabsteigung vom Edleren zum Unedleren anzudeuten scheint, theils weil nachher V. 22. πᾶσα ἡ κτ. gesetzt ist, endlich weil gerade auf die leblose Schöpfung die Prädicate ματαιοτης und δουλεια τ. φθορᾶς vollkommen anwendbar sind. Ferner ist nun wohl zu bemerken, daß die Annahme einer künftigen Verherrlichung der sichtbaren Welt nicht nur aus dem Zusammenhange der jüdischen und christlichen Glaubenslehre der Idee nach gefolgert werden könnte, sondern daß dieselbe auch würklich aus der jüdischen und christlichen Dogmatik sich begründen läßt. (In Bezug auf die jüdische Dogmatik machte auf die Analogie derselben in dem in Frage gezogenen Punkte, und deren Wichtigkeit für die Auslegung des paulinischen Ausspruches Lakemacher aufmerksam, Bibl. Bremensis, Classis VII., aber ohne die Belege beizubringen). In der mosaischen Urgeschichte, 1 M. 3, 17, 18. scheint eine Andeutung zu liegen, daß die Sünde, welche überall den θανατος mit sich führte, auch in ursachlichem Zusammenhange mit dem gebundenen Zustande der Natur stehe. Schon hieraus ließe sich schließen, daß P. als eine Folge der Aufhebung der ἁμαρτια und des θανατος im Menschen auch die Aufhebung des θανατος in der leblosen Natur erwartet habe. Est arcana, sagt Clericus, quaedam cognatio et consensus quem habent cum homine res universae. Es würde dann eine Stufenfolge statt finden. Der Geist Christi, der nach Jak. 1, 25. ein νομος ἐλευθεριας und nach P. ein νομος τῆς ζωῆς ist, verbreitet seinen heiligenden und befreienden Einfluß von dem ἐσω ἀνθρωπος aus, wo er zuerst würksam geworden, zuerst auf die θνητα σωματα (V. 11.), dann überhaupt über die leblose Schöpfung. Sehr schön Chrys.: καθαπερ γαρ τιθηνη παιδιον τρεφουσα βασιλικον, ἐπι τῆς ἀρχῆς ἐκεινου γινομενου τῆς πατρικῆς, κ. αὐτη συναπολαυει τ. ἀγαθῶν, οὑτω κ. ἡ κτισις. Diese Idee ist es, welche sich in manchen prophetischen Schilderungen der messianischen Zeit ausspricht (Jes. 11, 5. ff. Jes. 65, 25.). Es sind dieselben we-

der bloß äußerlich noch bloß innerlich auszulegen. Vielmehr faßt der Prophet die Ideen, worin sowohl die äußere als die innere Verherrlichung des Messiasreichs sich kund geben wird, zusammen, und legt dieselben in einigen angemessenen Bildern nieder, deren Idee, insofern sie auf's Innerliche sich bezieht, bei Erscheinung des innerlichen Gottesreichs auf Erden in Erfüllung ging, und insofern sie auf's Aeußerliche sich bezieht, in Erfüllung gehen soll, wenn das innere Gottesreich bei der Wiederkunft Christi äußerlich hervortreten wird. Aehnlich verhält es sich mit dem, was der Send-Avesta in ähnlichen Bildern über die Verherrlichung der geistigen und sinnlichen Welt am Ende der Zeit sagt (Send-Avesta, Th. 2. S. 307.). Diese alttestamentlichen Ideen wurden hernachmals von den jüdischen Theologen ausgebildet, und daraus entstand das Dogma von dem חִדּוּשׁ עוֹלָם „der Erneuerung der Welt" bei der Ankunft (Wiederkunft) des Messias. Abarb. zu Jes. 53. nennt es חִדּוּשׁ הַשֵּׁנִי So heißt es in dem Buche: Emek Hammelech, Bl. 121. Sp. 3.: „Nach den Tagen des Messias wird der Gebenedeite die Welt erneuern (יְחַדֵּשׁ עוֹלָם) und auch der Ort der Hölle wird gereinigt und geheiligt werden." In diesem Dogma von der Erneuerung der Welt lehrten nun auch die Rabbinen die Verherrlichung der leblosen Schöpfung. Hierher gehört die Stelle, welche wir abgekürzt aus Bereschith rabba Bl. 11. Sp. 3. schon zu C. 5. V. 14. anführten: „R. Berachja sagte im Namen R. Samuels: Obwohl alle Dinge vollkommen geschaffen worden sind, so sind sie doch verderbt worden, da der erste Mensch sündigte, und werden nicht in ihren angemessenen Zustand zurückkehren, bis Pherez (der Messias) kommt, wie geschrieben steht (Ruth. 4, 18.): אֵלֶּה תוֹלְדוֹת פֶּרֶץ. Hier ist das Wort תוֹלְדוֹת plene mit Waw geschrieben, weil es sechs (Waw als Zahlzeichen bedeutet Sechs) Dinge sind, die in ihren frühern Zustand zurückkehren werden, der Glanz des Menschen, sein Leben, die Länge seiner Statur, die Früchte der Erde, die Früchte der Bäume und die Himmelslichter." R. Bechai in Schülchan Orba, Bl. 9. Sp. 4. בִּזְמַן הַהוּא יִשְׁתַּנֶּה כָּל־מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית לְטוֹב וְיָשׁוּב לִשְׁלֵמוּתוֹ וְזַכּוּתוֹ כְּמוֹ שֶׁהָיָה בִּזְמַנּוֹ שֶׁל אָדָם הָרִאשׁוֹן קוֹדֶם הַחֵטְא „In dieser Zeit wird die gesammte Schöpfung verändert werden zum Guten, wird zurückkehren zu ihrer Vollkommenheit und Reinheit wie sie in der Zeit

des ersten Menschen vor der Sünde war." Crassere Ausmahlungen dieser Idee von Verherrlichung der Welt s. bei Corodi, Geschichte des Chiliasmus, B. I. S. 368. ff. Eisenmenger, Entdecktes Judenth. Th. II. S. 826. ff. — Analog ist bei Philo die Stelle, wo er beschreibt, wie die ganze Natur *ἀσθενειαν ἐνδεχεται* und *καμνει*, de Cherub. p. 123. und wie *ἐξημερωθεντων τῶν κατα διανοιαν και τ. ζῶα ἡμερωθησεται*, de praem. et poen. p. 924., wo er hinzufügt: *τοτε και σκορπιων γενη κ. ὀφεων ἀπρακτον ἕξει τ. ἰον.* In den Aussprüchen Christi finden wir von dieser Lehre der Verherrlichung der leblosen Schöpfung nichts. Er bedient sich freilich von jener Periode der Verherrlichung des innern Gottesreiches in jener Stelle, wo er einige von jüdischen Theologen in Bezug auf das mess. Reich gewöhnlich gebrauchte Terminologien tropisch auf seine zweite Erscheinung anwendet, auch des Worts *παλιγγενεσια* Matth. 19, 28., welches dem חִדּוּשׁ הָעוֹלָם der Rabb. ganz entspricht, wie denn auch der Syr. an jener Stelle ܒܥܠܡܐ ܚܕܬܐ „neue Welt" übersetzt; allein jenes Wort schloß bei den Rabb. den ganzen Umfang alles des Neuen in sich, was mit der mess. Periode eintreten würde, und da Christus keine Veranlassung hatte in dem angezogenen Ausspruche den Sprachgebr. zu begränzen, so hat *παλιγγενεσια* wahrscheinlich eine eben so allgemeine Bed. wie חִדּוּשׁ עוֹלָם. Doch darf man wohl sagen, daß die Benennung *παλιγγενεσια* eben so wie die: חדוש עולם auch keinesweges die Verherrlichung der leblosen Schöpfung ausschließt, eben so wenig als die ganz analoge Benennung *ἀποκαταστασις παντων* Apg. 3, 21. Bestimmter wird die Verherrlichung der sichtbaren Schöpfung ausgesprochen in Offb. 21, 1., obwohl darauf zu rücksichtigen ist, daß eine prophetische Vision beschrieben wird. Noch bestimmter finden wir die Angabe der Umwandlung der materiellen Welt in 2 Ptr. 3, 7 — 12., wobei allerdings festzuhalten, was Usteri, S. 174. sagt, die Vorstellung einer Versetzung der vollendeten *βασ. τοῦ Χοῦ* in den *οὐρανος* sei eigentlich eine moderne, nach Paulus und namentlich auch nach der Offb. Joh. sei das Reich Gottes auf die Erde zu setzen, insofern diese selbst an der allgemeinen Verklärung Antheil hat. Diese Auslegung ist nun auch die von den meisten und ältesten Erklärern angenommene: Chrys., Theod., Hier. ad Eph. 4, 3. Ies. 30, 36. Aug. de civ.

Dei, l. XX. c. 14, 17, 18. Ambr., Luther, Koppe u. v. A. S. darüber wie über den ganzen Abschnitt die gelehrte Dissert. von J. Marck, Exercit. XVIII. in Sylloge Dissertt. ad N. T. Rotterd. 1721. Vortrefflich commentirt auch Bucer diesen Abschnitt. Vgl. über die Geschichte der Ausl. der St. Flatt, Vorles., S. 241. ff. Luther (Sämmtl. Werke, Altenb. Ausg. B. IX. p. 1415.) sagt dazu auf seine naive Weise: „Gott wird nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel viel schöner machen. Dieses (das jetzige) ist sein Werkelkleid, hernach wird er einen Osterrock und ein Pfingstkleid anziehen." Ueber das Wie läßt sich freilich nichts bestimmen, von dem gilt Bucers schöner Ausspruch: ista evangelizat tantum, non probat, modis enim omnibus humanum sensum superant. So viel möchte man aber mit Calv. festhalten, daß bei einer solchen Verherrlichung nicht an eine Aufhebung der niedern Gattungen der Wesen zu denken sei, sondern an eine Verklärung, die jedem nach seiner eigenthümlichen Beschaffenheit zu Theil wird. (Unter den Philosophen vergl. die Ideen, welche über den Fall der Schöpfung und deren Verherrlichung ausspricht Franz Hemsterhuys in seinem geistvollen Dialog Alexis ou sur l'âge d'or in den Oeuvres philos. T. II.). —— Ἡ γ. ἀποκαραδοκια τ. κτισεως ἀπεκδ. statt ἡ κτισις ἀποκαραδοκοῦσα ἀπεκδ. Es ist in dieser Darstellung Pauli eine fast dichterische Prosopopöie, die aber nicht so sehr befremden kann, wenn wir uns einerseits das lebendige Gefühl des Ap. denken, andererseits wie sehr hier der Gegenstand dazu aufforderte. Als alttestamentl. Analogien mögen verglichen werden Jes. 55, 12. Ps. 98, 8. Baruch 3, 34. Habak. 2, 11. Ez. 31, 15. Hunnius: declarat ipsasmet creaturas inanimatas, si sensu aliquo praediti forent, suaeque vanitatis sortem intelligerent, summo desiderio expetituras esse tempus illud. — Einige Ausll. nehmen ἀποκαραδοκια emphatisch, Beza: exerto capite exspectat (nach der Etymologie des Worts von καρα und δοκεω), Luther: sehnliche Erwartung. Ernesti Instit. interpr. N. T. P. I. Sect. II. führt gerade diese Erkl. als Beispiel einer falschen Emphase an. Eben so Loesner, Krebs. Da indeß ἀποκαραδοκια nach Chrys., nach Suidas, nach dem Etymol. Magnum und dem Sprachgebr. die Emphase haben kann, und dieselbe hier paßt, wie sie denn

auch schon vom Syrer ausgedrückt wird, so dürfte es wohl hier soviel seyn, als „das Aussehen nach etwas, Harren auf etwas." —— T. ἀποκαλ. τ. υἱῶν τ. Θ. Das Wort ist bezeichnend, indem die Christen schon jetzt jene Herrlichkeit besitzen, aber ohne daß sie sichtbar ist. Es ist die φανερωσις ἐν δοξῃ Kol. 3, 4. 1 Joh. 3, 2. Darin nämlich soll der Act des Weltgerichts bestehen, daß die Glieder des Reichs Gottes, die hier unter Anfechtungen von innen und außen, dazu getrennt und zerstreut in der Welt leben, dann werden von allem innern und äußern Kampfe befreit und in inniger sichtbarer Gemeinschaft der Herrlichkeit vereinigt werden.

V. 20. Angabe des Grundes, warum auch die leblose Schöpfung sich sehnen müsse. Der Grund liegt in der ματαιοτης derselben. Dieser Ausdruck ist von Mehreren falsch gefaßt worden. Da nämlich derselbe nach Analogie des hebr. הֶבֶל den Götzendienst bezeichnet (vgl. Apg. 14, 15.), so hat man gemeint, daß P. hier angeben wolle, wie die Geschöpfe es sich müssen gefallen lassen, vom Menschen zu allerlei Sündendienst, namentlich zu götzendienerischer Anbetung, gemißbraucht zu werden. So schon Tertull. de corona militis, c. 6., eben so Luther, Marck, Baumg. u. A. Allein daß diese Beziehung hier unrichtig, zeigt uns schon das erklärende δουλεια τ. φθορᾶς, so daß treffend Erasm. bemerkt: ματ. sonat frustratio, quod creatura interim non assequatur quod utcunque contendit efficere. Verbi causa, dum aliud ex alio propagans, individuis vicissim cadentibus ac renascentibus, speciem tuetur ne intercidat, meditatur immortalitatem quandam sed frustra. Auch Chrys. zu 1 Mos. 4, 1. in Nicetae Cat. in Octateuchum bemerkt, daß die Fortpflanzung des Menschen erst nach dem Fall als ein Ersatz für die frühere Unsterblichkeit eingetreten sei. Theod.: ματαιοτητα καλεῖ τ. φθοραν..... ἐπειδηπερ τῶν ὁλων ὁ ποιητης προεωρα τοῦ Ἀδαμ τ. παραβασιν, κ. τ. ἐπενεχθησομενην αὐτῷ τοῦ θανατου ψῆφον. οὐ γαρ ἦν εἰκος οὐδε δικαιον, τα μεν δι' αὐτον γεγεννημενα μεταλαχεῖν ἀφθαρσιας, αὐτον δε, οὗ χαριν ταῦτα ἐπεποιητο, θνητον εἶναι κ. παθητον. Philo, de mundi opif. p. 33. giebt als Grund des Falles der Natur an, daß wenn dieselbe in ihrer Fülle geblieben wäre, dies den gefallenen Menschen in übermüthige Trägheit

gestürzt hätte. Einem stolzen Heiden dagegen, der sich jene δου-λεία nicht zu erklären vermochte, und doch auch nicht Demuth genug hatte, an eine „heimliche Weisheit" zu glauben, konnten bei Betrachtung der gesunkenen Natur wohl jene kühnen Worte entfahren (Lucret. de natura rerum, l. V. v. 196. sqq.):

Quodsi iam rerum ignorem primordia, quae sint,
hoc tamen ex ipsis coeli rationibus ausim
confirmare, aliisque ex rebus reddere multis,
nequaquam nobis divinitus esse paratam
naturam rerum, tantâ stat praedita culpâ.

Zu welchen Worten nur ein schwacher Anklang ist Cicero, de nat. Deor. l. I. c. 20. —— Οὐχ ἑκοῦσα. Bucer: cum a corruptione naturâ res omnes abhorreant. Jedes Ding strebt danach in seiner Idee zu ruhen, nachdem es dieselbe erfüllt hat; so ist es also dem Wesen der Creatur entgegen, durch steten Aufgang und Untergang nur immer im Anstreben seiner Idee begriffen zu seyn. —— Δια τ. ὑποτ. Hamm. und Locke, welche ματ. vornehmlich vom Götzendienst verstanden, wollen, daß ὁ ὑποταξας Satan sei. Vernünftiger wäre es noch, mit Jac. Capellus Adam darunter zu verstehen. Am natürlichsten aber ist es, an den Herrn der ganzen Schöpfung zu denken, an Gott. 1 Mos. 3, 17.

V. 21. Angabe der Bedingung, unter welcher die Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen wurde. Das ὅτι kann αἰτιολογικῶς stehn, wie es die Meisten, auch Luther, oder objective, wie es Baumg., Koppe, de Wette u. A. nehmen. Dies ist vorzüglicher: „mit der Hoffnung, daß . . . ." — Das αὐτη bei κτισις steigert. Chrys.: τι ἐστι και αὐτη; οὐχι συ μονον, ἀλλα και ὁ σοῦ ἐστι καταδεεστερον. Gezwungen will Alberti und Venema das ἐπ' ἐλπιδι mit ἀπεκδεχεται V. 19. verbinden, so daß V. 20. Zwischensatz wäre. —— Δουλεια τ. φθορᾶς. Vgl. den analogen Ausdruck 2 Petr. 2, 19. Die Ausll., welche ματαιοτης vom Mißbrauch der Menschen mit der Natur verstanden, nehmen es auch hier so, Luther z. C. 3. des Br. an die Gal., Calov. u. A. Gerhard (Loci theoll. T. IV. §. 55.) will φθορα geradezu gleichbedeutend nehmen mit ἀνθρ. φθαρτος. Nach platonischer Ausdrucksweise würde man hier sagen müssen, wie der Mensch zum ὀν gelangen wird, so soll auch das φαινομενον

der Natur im ἐν sein Urbild erreichen. —— Εἰς τ. ἐλευθ. κτλ. Das εἰς nimmt Chrys. sprachwidrig gleich mit διὰ bei folgendem Acc. „wegen der Freiheit..." Grot., Carpz. eben so sprachwidrig in der Bed. „in" statt ἐν „in der Zeit der Freiheit." Vielmehr zeigt das εἰς den Zustand an, in welchen die Natur gelangen werde. Der Zustand der ἐλευθερία wird der für die Kinder Gottes seyn, wo dieselben der Natur ihres Wesens gemäß sich werden allein in Gott selig fühlen, also das seyn wozu sie bestimmt sind, ohne daß fremdartige Störungen, wie Sünde, Uebel oder Tod, dieses Leben unterbrechen. Der Gen. δόξης steht nach Art des Hebr. statt des Adj. „die herrliche Freiheit." Dazu nun nehme man Calv.'s Anm.: non intelligit consortes eiusdem gloriae fore creaturas cum filiis Dei sed suo modo melioris status fore socias — die Creaturen werden alsdann ihre Idee erfüllen.

V. 22. Zusammenfassung des Vorhergegangenen. Das zuverlässige οἴδαμεν zeigt, wie Bucer richtig bemerkt, an, daß die Judenchristen als vormalige Juden und die von ihnen unterrichteten Heidenchristen fest überzeugt waren von einem solchen genauen Zusammenhange der leblosen Schöpfung mit dem Menschen. —— Συστενάζει κ. συνωδίνει. Das συν will hier Grot. auf die Creaturen selbst beziehen „sie seufzen alle zusammen." Der Syr., Lösner, Mich. u. A. wollen συν bedeutungslos seyn lassen. Natürlicher bezieht man es auf das Uebereinstimmende im Schicksal der Natur und des Menschen. So Oek., Ambr. u. A. Das Wort ὠδίνειν, welches theils überhaupt heißt „Schmerzen empfinden," theils insbesondere von Geburtsschmerzen gebraucht wird, steht hier wohl in dieser letzteren eigentlichen Bed., da ja die Frucht dieser Schmerzen der aus der Vergänglichkeit hervorgehende Zustand der Unvergänglichkeit seyn sollte. Vielleicht liegt auch darin eine Hindeutung auf die dem mess. Zeitalter vorangehende Zeit, welche bei den jüdischen Theologen vorzugsweise חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ hieß, die auch im N. T. Matth. 24, 8. ὠδῖνες heißt, worüber s. Schöttgen, Horae Talm. T. II. p. 511. sqq. —— Ἄχρι τοῦ νῦν Calv.: si tot saeculis durarunt in suo gemitu creaturae, quam inexcusabilis erit nostra mollities vel ignavia, si in brevi umbratilis vitae curriculo deficimus.

V. 23. Das Verlangen aber nach Verherrlichung ist nicht bloß bei der Natur ein Seufzen, es wird auch bei uns ein Seufzen, ungeachtet wir schon den Anfang einer solchen Verherrlichung in uns haben. Zur Vergewisserung der Seligkeit, die den Christen erwarte, hatte P. das Verlangen der Natur angeführt. Da er nun das Seufzen derselben erwähnt, sieht er sich zur Anerkennung geführt, daß auch der Erlösete mit Schmerz seufzen müsse nach der Verherrlichung. Dies eröffnet ihm sodann die Gelegenheit, von dem Verhältnisse der im Glauben dem Christen beigelegten Kindschaft zum Schauen derselben zu reden. Der Uebergang von dem vorigen V. zu diesem sollte daher nicht ein steigernd fortschreitender seyn, wie er hier ist, sondern ein streng entgegensetzender; doch wurde jene Steigerung durch die zufällige Anschließung an das στεναζει bewürkt. — Zu οὐ μονον δε hat man sich ein αὐτη στεναζει hinzuzudenken. —— Ἀλλα κ. αὐτοι τ. ἀπαρχην τ. πν. ἐ. Es gehört hieher die sehr gelehrte Abhandlung über die Stelle in Keil, Opusc. T. I. p. 194. Unter dem αὐτοι denken Einige bloß an P., der von sich im Plur. spreche, so Koppe, Andere wie Oek., Bucer, Mel., Grot. an die Apostel, die Meisten und zwar am treffendsten an alle πνευματικοι, weil von ihnen allen gilt, daß sie die ἀπαρχη erhalten haben. Nach ihrer Demuth stellen sich immer die Ap. als Christen allen übrigen gleich. Calv.: accipio de universis fidelibus qui in hoc mundo guttulis duntaxat spiritus adspersi. Und trefflich Oek. und nach ihm Clarius, der indeß doch vorzugsweise an die den Aposteln verliehenen Wunderkräfte denkt: tanto magis ingemiscimus nos, quanto nos avidiores ille gustus facit, nam si primitiae spiritus tam ingentes sunt ut miracula fiant ex sola umbra, qualis erit ipsa perfectio ac plenitudo? Allerdings ist das Wort ἀπαρχη hier ganz passend vom Ap. gebraucht worden, um anzuzeigen, daß der Christ dem Anfange nach schon hier seine Verherrlichung in sich trägt. Nicht nur unrichtigerweise, sondern auch unnöthigerweise versucht daher Reuchen z. d. St. zu zeigen, daß ἀπαρχη allgemein „Geschenk" heiße, welche Bed. dem Sinne seine ganze Schönheit rauben würde. Die innern Erfahrungen des Christen schon in diesem Leben geben ihm eine Gewißheit in Bezug auf die dereinstige Verherrlichung, daher der Name Pfand vom

πν. ἁγιον, 2 Kor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14. —— K. ἡμεις αὐτοι ἐν ἑαυτοις στεναζομεν. Es fragt sich zunächst, ob ἡμεις αὐτοι wiederum eine Steigerung des αὐτοι τ. ἀπαρχην τ. πν. ἐ. seyn soll, oder ob es jenes nur wieder aufnimmt. Im ersten Falle könnte, wenn αὐτοι die Christen überhaupt bezeichnete, dieses Paulum allein oder die App. bezeichnen. Auf Paulum bezieht es Turr., Koppe u. A., auf die App. Grot., Lakem. u. A. Allein vorzüglicher ist es unstreitig, eine Epanalepsis anzunehmen, denn einmal würden die App. durch eine solche Steigerung zu sehr über alle anderen Christen in einer Hinsicht erhoben, in welcher sie sich gerade nicht von denselben unterscheiden, insofern wir ja wissen, daß gerade hinsichtlich des inneren Elendes und der innern Kämpfe einer- und der himmlischen Tröstungen andererseits sie anderen Jüngern des Heilandes gleich waren — auch P. muß sich an Seiner Gnade genügen lassen. Sodann kann man sich hier auch die Epanalepsis sehr wohl erklären, da sie einen besonderen Nachdruck hat. Schon der Syrer nimmt sie an, nach ihm Erasm., Luther, Beza u. v. A. Wolf richtig: gemitus ille non est doloris et molestiae, nec etiam impatientiae, multo minus murmuris adversus D., sed desiderii et vehementissimi affectus ex dilata spe. Das ἐν ἑαυτοις drückt bezeichnend aus, wie der Christ jene heilige Sehnsucht tief in der Brust trägt und sie nur Gott offenbaret, daher diese heilige Sehnsucht nie in fleischliche Ungeduld ausarten kann. Und je länger der ächte Christ unter allen Anfechtungen von außen und innen die Flamme der Sehnsucht nach himmlischer Freiheit still im Busen nährte, desto verklärter wird sie, so daß, wenn nach einem langen durchgekämpften Leben ihm der Blick in die Ewigkeit vergönnt ist, und er das himmlische Canaan nahe sieht, nur ein einziges heiliges Verlangen, welches von allem andern Begehren gereinigt, ihn hinüberzieht — das ist die Liebe zu Christo selbst. —— Υἱοθεσιαν ἀπεκδ. Es hieß oben, die Christen hätten schon die υἱοθεσια empfangen. Es verhält sich indeß hiermit wie mit allen geistigen Gütern der Gläubigen, auch das δικαιωμα, die ζωη, die Theilnahme an der βασιλεια τ. Χοῦ ist für sie ein Gegenwärtiges und doch auch ein Zukünftiges. Objectiv ist es dargeboten, die subjective Realisirung ist eine allmählige. Chrys.: νῦν μεν γαρ ἐν ἀδηλῳ τα ἡμετερα ἑστη-

καὶ ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς. —— T. ἀπολυτρ. τοῦ σωμ. ἡμ. Eine Apposition zu υἱοθεσια, welche eine wesentliche Folge des Hervortretens unserer Kindschaft anzeigt. Fern liegende Erklärungen des σῶμα sind die von Ambr., der darunter die christliche Gemeinde verstanden wissen will, und Boltens, der es periphrastisch nimmt in der Bed. „Person." Es kann nur gefragt werden, ob der Gen. Genitivus subiecti oder obiecti sei, ob es sei „ein Loswerden unsers Leibes" oder „Erhebung des Leibes über die ihm anhangende Gebrechlichkeit." Das erstere nimmt an Erasm., Clericus, Heum. u. A. Das andere Chrys., Theod., Grot. u. v. A. Dies ist vorzüglicher, denn nach der Lehre, welche P. über die Auferstehung giebt, ist nicht von Vernichtung unsers gegenwärtigen Leibes die Rede, sondern immer nur von Verklärung desselben. Er sagt 2 Kor. 5, 4.: οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι. Es ist also V. 10. dieses C. zu vergleichen, wo es ebenfalls heißt: erst der Geist spürt das höhere Element, auf den Leib hat es seine umwandelnde Kraft noch nicht erstreckt. Sehr passend zur Erläuterung der angenommenen Erkl. ist der Ausspruch Aug.'s, de doctr. Chr. l. I. c. 24.: quod nonnulli dicunt, malle se omnino esse sine corpore, omnino falluntur, non enim corpus suum, sed corruptiones eius et pondus oderunt. Es ließe sich indeß auch die erste Erkl. festhalten, man müßte alsdann nur oben an das σῶμα τῆς ἁμαρτιας denken, an das σῶμα insofern es von dem φρονημα τῆς σαρκος beherrscht wird.

Vierter Theil: Ist auch die ewige Herrlichkeit der Christen noch jetzt verborgen, so ist sie deswegen doch nicht minder gewiß. V. 24 — 39.

V. 24. P. zeigt, daß es auch in der Heilsordnung begründet ist, daß die Christen der Folgen ihrer Erlösung nicht sofort theilhaftig werden. Objectiv wird ihrem Glauben die vollkommene Erlösung von der ἁμαρτια und vom θανατος dargeboten, die subjective Aneignung macht es aber erst allmählig zu ihrem subjectiven Eigenthume. So wie daher P. V. 23. die υἱοθεσια als ein Zukünftiges darstellte, so hier (auch C. 13, 11.) die σω-

τηρια, die doch auch schon eine gegenwärtige ist. Σωτηρια ἑτοιμη ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχατῳ, heißt es 1 Petr. 1, 5. Der Dativ τῇ ἐλπ. ist hier nicht so zu fassen, als ob die ἐλπις das ὀργανον ληπτικον der σωτηρια wäre. Als solches stellt P. überall den Glauben dar. Der bloße Dativ steht hier, wie auch bei Classikern (Matthiä, S. 547,), für ἐπι c. Dat., welches übersetzt werden kann „auf Hoffnung, vermöge der Hoffnung." Chrys. bemerkt zu Hebr 11, 1. treffend über das Verhältniß der ἐλπις zur πιστις: ἐπειδη γαρ τα ἐν ἐλπιδι ἀνυποστατα εἶναι δοκεῖ, ἡ πιστις ὑποστασιν αὐτοῖς χαριζεται. μᾶλλον δε, οὐ χαριζεται, ἀλλ' αὐτη ἐστιν οὐσια αὐτῶν. — Ἐλπις δε βλεπομενη. Per met. abstr. pro concr. steht ἐλπις statt το ἐλπιζομενον, wie Kol. 1, 5. Calv.: si enim vita invisibilis, mortem oportet habere prae oculis, si invisibilis gloria, ergo praesens ignominia. —— Τι και ἐλπιζει. Das τι hier „warum." Das και kann pleonastisch stehen, welches in einigen fragenden Redensarten Eleganz ist (in der ächten Gräcität hat es indeß dann eine besondere Bed., s. Herrm. zu Viger, S. 837.); oder es kann „auch noch daneben" heißen.

V. 25. Was der Ap. sagen will ist dies: Es liegt also in der Natur der Art unserer Erlösung, daß dieselbe in ihrer Vollendung mit Geduld zu erwarten ist.

V. 26. Diese heilige Geduld, will P. sagen, findet eine Stütze an dem heiligen Geiste, welcher durch eine göttliche Bewegung unseres Innern uns Seufzer entlockt, die, vor Gott ausgeschüttet, uns die Quelle einer himmlischen Tröstung werden. —— Ὡσαυτως. Grot. und Koppe dem Sprachgebr. zuwider: praeterea; so heißt es geradezu niemals. Urgiren wir es in seiner eigentlichen Bedeutung, so können wir eine doppelte Beziehung annehmen. Entweder wie Pel.: sec. hanc spem adiuvat ut non terrena sed coelestia postulemus, oder: So wie wir das Reich der Herrlichkeit noch nicht durch Schauen somit nur dunkel kennen, so ist auch das Bitten des Geistes nur ein dunkeles, unbestimmtes. Es ist am einfachsten, anzunehmen, daß die Beziehung ungenau ist. Es scheint eigentlich dieselbe zu seyn, die in συναντιλαμβ. liegt, und die Idee ist dann diese:

während wir bei unseren Anfechtungen uns durch die aus der πιστις ἐλπιζουσα hervorgehende ὑπομονη müssen aufrecht zu erhalten suchen, kommt uns der heilige Geist dabei zu Hülfe und sucht ebenfalls uns aufrecht zu erhalten. So Erasmus, Hunnius u. A. —— Το πνευμα. Jenes geheimnißvolle Wellenschlagen unseres Herzens zu Gott hin, das in den Stunden der Anfechtung uns bei der Menge der vielen Gedanken in uns himmlische Tröstung gewährt, ist eine Aeußerung Gottes in uns. Vergl. die schönen Worte des großen Fenelon in dem Aufsatz: Que l'esprit de Dieu enseigne en dedans. Oeuvres, Paris 1792. T. VIII. p. 1617.; wo es unter anderm richtig heißt: l'esprit de Dieu est l'âme de notre (des Chrétiens) âme. Ganz gezwungenerweise will Sabol. und Mich. unter πν. den menschlichen Geist, der den Lüsten widersteht, verstanden wissen. Mel.: loquitur autem P. de vera et ingenti lucta, non de frigidis et otiosis cogitationibus. Ideo haec a securis non possunt intelligi, sed singuli pro suo modo in suis tentationibus aliqua ex parte experiri debebant in invocatione vim huius consolationis. —— Συναντιλ. τ. ἀσθενειαις ἡμῶν. Das συν verstärkt nur den Begriff des Helfens. Der Pl. ἀσθενειαι verstärkt den Begriff des Sing. und ist nicht mit Chrys., Grot. u. A. von äußerlichen Leiden auszulegen, auch wohl nicht mit Orig., Cocc. u. A. von unserer Unwissenheit, was zu bitten sei, sondern von der Zaghaftigkeit unserer Seele. Hunnius: perficit sp. s. in nostra imbecillitate virtutem. —— Το γαρ τι προσευξωμεθα καθο δεῖ. Das το dient zur Anführung der folgenden Worte als bestimmten Gegenstandes, Luc. 9, 46. Erasm.: tantum abest ut ipsi nobis possimus esse praesidio ut nesciamus quibus praesidiis sit opus. Aug. Prop. 54.: duas ob res (nescimus quid sit orandum), quod et illud quod futurum speramus et quo tendimus nondum apparet, et in hac ipsa vita possunt nobis prospera videri quae adversa sunt et adversa quae prospera. „Darum hat P. vergebens, daß der Pfahl aus dem Fleisch genommen würde, Moses vergebens, daß er Canaan sähe, Abraham vergebens, daß Sodom errettet würde." — Das καθο δεῖ verbinden Einige unpassenderweise mit οὐκ οἰδαμεν „non satis scimus," wodurch der Sinn matt wird. —— Ἀλλ' αὐ-

το υπερ ημων ὑπερ ἐντυγχανει. Ganz gegen den Zusammenhang ist die Annahme von Chrys., Clarius u. v. A., daß P. hier von einem besonderen Charisma der ersten Christen rede, welches darin bestanden habe, daß der Einzelne auf wunderbare Weise für die ganze Gemeinde flehe. Richtig Calvin: opportune anxiis piorum desideriis preces attexuit, quia non ideo aerumnis eos D. affligit ut intus coecum dolorem vorent, sed ut se exonerent precando atque ita fidem suam exerceant. — Ἐντυγχανειν ὑπερ τινος sich für jemand verwenden, welcher Begriff durch die Componirung mit ὑπερ noch verstärkt wird. Die in der Dogmatik den Namen ἐντευξις führende Verwendung ist hier nicht gemeint. Das Bitten des Geistes ist freilich ein Bitten der Menschen, welches aber doch veranlaßt und erregt wird durch die innere Anregung des Geistes. Aug. Tract. VI. in Ioh. §. 2.: non sp. s. in semet ipso apud semet ipsum in illa trinitate gemit, sed in nobis gemit quia gemere nos facit; nec parva res est quod sp. s. nos docet gemere, insinuat enim nobis quia [quod] peregrinamur, et docet nos in patriam suspirare, et in ipso desiderio gemimus. Theod.: ὑπο γαρ τ. χαριτος διεγειρομενοι κατανυττομεθα, πυρσευομενοι προθυμοτερον προσευχομεθα. St. Martin, l'homme de désir Lyon 1790. p. 280.: „wie die Mutter dem Kinde, so betet uns der heilige Geist in uns die Gebete vor, die wir nachlallen sollen." —— Στεναγμοῖς ἀλαλητοις. Könnte im uneigentlichen Sinne von innerlichen Seufzern verstanden werden, deren Sinn sich nicht in bestimmte Rede auflösen läßt, wie ἀνεκλαλητος 1 Petr. 1, 8. und gewöhnlich ἀῤῥητος; so Calv., Mich. u. A. Letzterer „mit Seufzern für die [an deren statt] wir keine [bestimmten] Worte finden können." Dann könnte verglichen werden 2 Kor. 12, 4.: ἀῤῥητα ῥηματα ἁ ουκ ἐξον ἀνθρωπῳ λαλῆσαι. Oder aber es kann auch gleich seyn dem ἀῤῥητος im engern Sinne „Seufzer, die sich nicht einmal aus der Brust hervordrängen, sondern tief im Innern hervorquellen und auch wieder untergehn." Dies ist die gewöhnliche Bed. des ἀλαλητος; so ist auch oben V. 23. ἐν ἑαυτοῖς gebraucht. Gerade solche stumme Gebete pflegen, eben wie der stumme Schmerz selbst, die tiefsten zu seyn. Das Buch Sohar bemerkt zu Ps. 19, 16.: „Das sind Worte, die nicht ausgesprochen werden kön-

nen und Gedanken, die man mit dem Munde nicht sagen kann." Vgl. Jes. 38, 14. 1 Sam. 1, 13. So Beza, Grot., Lamb. Bos. u. v. A. Der Ap. denkt hier an jene Zustände des innern Lebens, in denen das Gefühl der Freudigkeit und der Gemeinschaft mit dem Erlöser seine Lebendigkeit verloren hat, und der Mensch nur auf den Glauben an die objective Verkündigung gewiesen ist. Dann tritt ein Kampf im Innern ein, in welchem der Christ nichts hat als geheim in der Brust aufquellende und geheim wieder untergehende Seufzer. Von solchen Zuständen reden die katholischen Mystiker öfter. Molinos, Guida spirituale, Venetia 1785. l. I. c. 3.: chiaro sta, che è gran martirio, e non picciol dono di Dio, ritrovandosi l'anima priva de' sensibili gusti, che haveva, il caminar colla sola santa fede per i caliginosi e deserti sentieri della perfettione, alla quale però non può arrivarsi, che per questo penoso se ben sicuro mezzo. Onde procura di star constante, e non ritornare in dietro, benche ti manchi nell' oratione il discorso, credi allora con fermezza, taci con quiete e persevera con patienza!

V. 27. Jene tiefe himmlische Sehnsucht, welche den stummen Seufzer in der Brust des Angefochtenen erzeugt, wird dem Menschen selbst nicht ein deutlicher Gegenstand für den Begriff, da sie aber aus dem göttlichen Geiste in uns hervorgeht, so kennt sie Gott selbst besser als wir. Ambr.: Deo loquitur cum nobis tacere videatur, quia et videt cum non videatur. — Ὁ δε ἐρευνῶν τ. καρδιας, eine gewöhnliche Umschreibung Gottes Ps. 7, 10. Jer. 11, 20., welcher hier eine passende specielle Beziehung gegeben wird. — Οἰδε τι το φρονημα τ. πν. Daß in den Stunden, wo die Seele mit der tiefsten Inbrunst zu ihrem Urquell sich wendet, es nicht das Menschliche im Menschen ist, welches Gott entgegenwallt, sondern der göttliche Geist im menschlichen Busen Gott zu begegnen sucht, waren sich die tieferen Menschen aller Zonen bewußt. Dschelaleddin singt im Methnewi (cod. ms. bibl. reg. Ber. T. III. p. 146.) von einem muhammedanischen Heiligen Dakuki:

آن دعاي بيخود آن خود ديگر است
آن دعا زو نيست گفت داور است
آن دعا حق ميكند چون او فناست
آن فنا و آن اجابت از خدا است

Solch' Gebet gleich andrem Beten halte nicht!
Dies Gebet traun! nicht er selbst, nein, Gott es spricht.
Sieh' es betet Gott und er steht tief versenkt,
Gott Versenkung ihm und auch Erhörung schenkt.

Ὁτι κατα θεον ἐντ. Das ὅτι soll den Grund angeben, warum Gott den heiligen Geist im Herzen des Menschen versteht. Das κατα θ. nehmen Einige wie Cocc. zum Verbo, so daß κατα gleich προς wäre. Wenn dem auch sprachlich nichts entgegen steht, so sieht man alsdann doch nicht recht ein, wie dieser Satz eine Bestätigung des Vorhergegangenen seyn könne. Orig. und Ambr. übersetzen „so wie es ihm nach seiner göttlichen Natur zukommt." Orig. sagt: Wenn wir Menschen oft nicht auszudrücken vermögen, was unser eigner Geist im Innersten begehrt, wie viel weniger wird uns faßlich seyn, was der Geist Gottes in uns mit Gott redet! Tief und passend wäre diese Erkl., allein nur allen Sprachgesetzen zum Trotz könnte κατα θεον übersetzt werden „gemäß seiner Gottheit," eher wäre es zulässig zu übersetzen: „auf die Gott zukommende Weise," bei welcher Uebersetzung alsdann ein ähnlicher Sinn angenommen werden könnte. Zwischen dieser und der von uns sogleich anzugebenden Erklärung schwankt Bengel. Er sagt, was sich mit beiden vereinigen läßt: sp. s. intelligit stilum curiae coelestis, patri acceptum. Beifallswürdiger dürfte indeß wohl die gewöhnliche Erkl. seyn, welche nach des Syrers und Chrys. Vorgange übersetzt: „nach dem Willen Gottes." Diese Bed. des κατα θεον ist auch bei Profanscr. gewöhnlich, s. Wetst. Man könnte alsdann das Beten κατα τ. θελημα θεοῦ vergleichen 1 Joh. 5, 14. Sonst bedeutet κατα θεον bei Classikern „durch göttliche Fügung," welches eine verwandte Bed. ist, s. Euthydemus, ed. Heind. S. 305. — Ἁγιοι sind hier die Jünger Christi, s. C. 1, 7. Wenn der Christ in den Stunden der innern Angst, nichts als stumm in der Brust aufquellende und stumm wie-

wieder ersterbende Seufzer hat; so pflegt der Sinn dieser göttlichen Wellenschläge des Herzens entäußernde Ergebung einer in innerlicher Demuth zerschmelzenden Liebe zu seyn. Was eine sich ihres Selbsts so göttlich entäußernde Liebe wollen kann, dessen Gewährung ist schon mit diesem Wollen gegeben. Gott versteht und erhört diese aus dem göttlichen Geiste hervorquellenden Seufzer der Liebe, denn in ihnen selbst liegt auch schon ein seliger Trost und eine himmlische Beruhigung. Dem Mystiker fehlt der objective Grund seines Glaubens und seiner Liebe und dadurch ist er denn wesentlich von dem Christen unterschieden. Allein auch der Mystiker konnte jene Erfahrung auf dem subjectiven Glaubensgrunde machen. Ein erhabenes und merkwürdiges Zeugniß dafür ist folgende Stelle aus dem Methnewi des Dschelaleddin (cod. ms. bibl. reg. Ber. T. III. p. 13.):

Allah! rief einst Jener Nächt' lang trüb im Schmerz,
Bis gebetsvoll süß die Lipp' ward, weich das Herz.
Da in Arglist sprach der Bös' ihm: Schwatze du!
Doch nicht ein: Hie bin ich! spricht Gott dir dazu.
Gram bewegt entsank das Herz ihm, schwand der Sinn.
Sieh! da trat Nachts Chiser (Name des Elias, den die Morgenländer als Rathgeber der Menschen schildern) liebreich vor ihn hin.
Sprach: Warum, Kind! jetzt dein Herz zu beten scheut?
Sag, was ist's daß deine Lieb' dich jetzo reut?
Ach! versetzt der: Nimmer hört' ich: Hie mein Sohn!
Bin verstoßen, dacht' ich, ach! vom Gnadenthron.
Chiser spricht: Geh eilend hin! — so sagte Gott —
Sprich zu ihm der schwer versucht in tiefer Noth:
Sagst du: Herr komm! selber heißt das: Hie mein Kind!
Deine Gluth und Seufzer Gottes Boten sind.
Deine Lieb' ein Gürtel meiner Liebe ist.
In dem: Herr komm! stets ein: Hie Sohn! schlummernd ist.

V. 28. Der Ap. hatte angegeben, wie die Christen unter allen Leiden auszudauern vermöchten, insofern eine ewige Herrlichkeit ihnen gewiß ist, und beim größten Drange derselben eine innerliche Kräftigung durch den Geist Gottes nicht ausbleibe. Aber auch davon abgesehen, will er sagen, sind alle Begegnisse des Lebens unter der Leitung Gottes Mittel zur Förderung der Christen, indem Gott alles so zu leiten weiß, daß der Seelen Seligkeit die Folge davon ist. Mel.: nulla philosophia et nulla humana sapientia videre potest, quare haec infirma natura

humana istis ingentibus calamitatibus onerata sit. Ratio disputat utrum casu accidant. Lex Dei clamitat esse poenas peccati et signa irae Dei. At Ev. proponit nobis filium Dei, hinc testatur non casu sed certo consilio Dei nos subiectos esse afflictionibus, non ut pereamus sed ut exerceamur. Chrys.: *αὐτοῖς τοῖς δεινοῖς κεχρηται εἰς τ. τῶν ἐπιβουλευομένων εὐδοκιμησιν. ὅπερ πολυ μεῖζον ἐστι τοῦ κωλῦσαι ἐπελθεῖν τ. δεινα.* —— *Παντα συνεργεῖ.* Das *παντα* ist auf das Vorhergegangene zu restringiren und bezieht sich also auf die Leiden und Begegnisse des Lebens. Aug. de corrept. et gratia c. 24. sucht zu zeigen, wie auch die Sünde der Gläubigen durch Gottes Gnade ihnen zum Besten diene, welches nicht schlechthin aber doch beziehungsweise, nämlich *ἐκβατικῶς* wahr ist, obwohl es aus dieser Stelle nicht folgt. *Συνεργεῖν εἰς τι* „zu etwas mitwürken." Das *συν* ist nicht bedeutungslos, sondern deutet an, wie das liebende Gemüth die eigentliche Ursache der Würkung des Heils ist und die Begegnisse des Lebens nur Gelegenheitsursachen. Dem mit Feindschaft gegen Gott Erfüllten ist jedes Leiden ein neuer Zunder seines Grolles, dem kindlich seinem Gott Hingegebenen dagegen wächst unter dem Leiden die Demuth und die Liebe, wie das Feuer im Sturme wächst. Greift der Feind, sagt Aug. in seinen sententt., nach dem Schwert, so greifen wir zur Geduld, greift er zu Schmach und Spott, so üben wir Freundlichkeit und Liebe. Ja wie beim Einzelnen Leiden Nilüberschwemmungen sind, nach denen der Boden fruchtbarer wird, so bei der Gemeinde Christi im Ganzen, die unter Druck am schönsten gedeiht. Plures efficimur, sagt Tertullian in seinem Apolog., quoties a vobis metimur, semen est sanguis Christianorum; cf. Cyprianus, sermo V. de lapsis. —— *Τοῖς κατα προθεσιν κλητοῖς οὖσιν.* Der Ap. will noch einen Grund hinzusetzen, warum die Wiedergeborenen unter allen Anfechtungen könnten getrost seyn, weil, daß sie Christen sind, nach einem Beschlusse Gottes geschehen ist, den er schon vor der Welt Grundlegung gefaßt hatte. So unaustilglich nun, will P. sagen, wie das Bewußtseyn Gottes ist, so unumstößlich ist es, daß, wessen er sich bewußt worden und was er beschlossen, sein Ziel erreicht. Daher, folgert nunmehr P., kann Gott seinem Vorsatze nicht untreu werden und

durch Leiden und Drangsale dem Christen ein Hinderniß in den Weg legen wollen, vielmehr können — wenn anders der Gläubige **treu** ist — diese Leiden nach Gottes Leitung selbst Förderungsmittel zum Heil werden. Schon durch Angabe dieses Endzwecks, den P. offenbar hat, können wir einsehen, wie fern es ihm liegen mußte, hier von einer absoluten Erwählung zu sprechen. Wir ersehen es aus V. 35 — 39. deutlich, daß sein einziger Endzweck ist, darzuthun, daß **uns Gottes Liebe keinesweges durch die uns zugeschickten Leiden zweifelhaft werden dürfe.** — Die Beweisführung des Ap. gründet sich in diesem Abschnitte besonders darauf, daß Gott schon vor der Welt den Rathschluß gefaßt, die Gläubigen zu berufen, zur Gemeinschaft mit Christo zu bestimmen, zu rechtfertigen und zu verherrlichen. Dieses alles sei für Gott und in Gott schon seit Ewigkeit beschlossen und somit vollzogen. Diese Betrachtungsweise der Erlösung und des Verhältnisses der Gläubigen zu ihr spricht der Ap. öfter aus, Eph. 1, 5. 11. 2 Tim. 1, 9. Unter den Christen hat sich besonders bei Erwägung solcher Aussprüche die Frage entwickelt, die zu allen Zeiten die Menschen beschäftigt hat, wie sich das Vorherwissen Gottes zur menschlichen Freiheit verhalte, und ob nicht jenes diese aufhebe, sobald angenommen wird, daß Gott mit absoluter Bestimmtheit alles vorauswisse. Schon **Cicero** behandelt diese Frage, de divin. l. II. c. 5 — 7., und ist willig lieber Gott das Vorauswissen der menschlichen freien Handlungen abzusprechen. So auch **Socin**, praelect. theol. c. 8 — 11. Aus der Fülle des Gottesbewußtseyns heraus erklärt dagegen **Augustin**, de civit. Dei, l. 5. c. 9.: multo tolerabiliores sunt, qui vel siderea fata constituunt, quam iste qui tollit Dei praescientiam futurorum. Am gründlichsten wurde der Frage von **Boëthius** begegnet, wenn er aufmerksam machte, wie jede Uebertragung des Zeitlichen in Gottes Anschauung anthropopathisch sei, wie in Gottes Wissen weder ein **Voraus**- noch ein **Nachher**-Wissen gegeben sondern alles nur als ein ewiges Zugleich seyn könne. **Boëthius**, de consol. phil., l. 5. pr. 6.: scientia Dei, omnem temporis supergressa motionem, in suae manet simplicitate praesentiae, infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens, omnia quasi iam gerantur in sua simplici cognitione considerat. Ita-

que si praescientiam pensare velis, qua cuncta dignoscit, non esse praescientiam, quasi futuri, sed scientiam nunquam deficientis instantiae, rectius aestimabis. Unde non praevidentia, sed providentia potius dicitur, quod porro ab rebus infimis constituta quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat. Vgl. von den Neuern die treffliche Schrift: Bockshammer, die Freiheit des menschlichen Willens, S. 82. ff. Gelöst ist freilich die Schwierigkeit auf diese Weise nicht. Sie ist uns unserm Forschen entrückt. Gelöst ist sie nicht, denn das Werden und die Zeit ist doch etwas Würkliches. Wenngleich es daher ein außerzeitliches Schauen Gottes gäbe, so müßte es doch die Zeit in sich begreifen. Insofern wir selbst aber von einem außerzeitlichen Schauen nichts wissen, ist uns überhaupt eine Beantwortung der Frage unmöglich gemacht, wie die Zeit außerzeitlich angeschaut werden könne. Dessen ungeachtet müssen wir sagen, ist die Zeit und das Werden etwas Würkliches, so ist es auch nicht bloß für nichts zu halten, wenn der Ap. hier und anderwärts ein Gewicht darauf legt, daß Gott schon vor der Welt die Erlösung der Gläubigen gewußt und in seinem Rathschlusse vollzogen habe. In den Stellen überdies, wo der Ap. überhaupt von der Erlösung als von einem *μυστηριον* spricht, was Gott schon *προ καταβολῆς του κοσμου* beschlossen, wird durch das prae der Zeit auch noch das prae der Beziehung ausgedrückt, daß nämlich die Schöpfung in Bezug auf die Erlösung statt gefunden, daß sie in der Erlösung ihre Vollendung erhalten sollte. Mit Recht also konnte der Ap. hier so argumentiren, wie er argumentirt. — Es giebt uns die hier folgende Ausführung zugleich eine nicht zu übersehende Belehrung über das Verhältniß der objectiven Erlösung zur subjectiven. P. geht davon aus, vor Gott ist die Erlösung vollzogen, auch die letzte Offenbarung derselben, die Aufnahme in die *δοξα*. Gott, der über aller Zeit steht, und überall im Anfange das Ende sieht, erkennt, wie die Gläubigen durch fortgesetztes sich Anschließen an den Erlöser das Leben desselben in sich aufnehmen und in seine Gemeinschaft werden hineingezogen werden. Vermöge dessen geht auch von ihm die objective Verkündigung aus, daß die wahrhaft Gläubigen schon hienieden Vergebung der Sünden und die Kindschaft erhalten, nebst allen Anrechten an den Himmel, ungeachtet sie hier erst dem Anfange nach Antheil an Christo ha-

ben. — Ueber die κλῆσις der Christen s. C. 1, 7. In der Benennung κλητος liegt an und für sich nicht die Bestimmung, daß die, von denen sie gebraucht wird, dem an sie ergangenen Rufe gefolgt seien, doch hat sich diese Nebenbestimmung fixirt, und so wird die Benennung κλητοι (mit Ausnahme von Matth. 20, 16. und 22, 14., wo es bloß die Eingeladenen bezeichnet, ohne Bezug darauf, ob sie kommen oder nicht, ἐκλεκτοι dagegen die Wohlgefälligen unter denen an die der Ruf erging, vgl. die Anm. zu V. 33. dieses Cap.) im N. T. nur von den Jüngern Christi gebraucht, welche würklich dem Rufe folgten und an seine Gemeinde sich anschlossen; 1 Kor. 1, 24. Jud. 1. Offb. 17, 14. Es ist also ganz gleichbedeutend mit: Christ; daß es hier Subst. ist, erhellt auch aus dem hinzugesetzten οὖσι. — Κατα προθεσιν. Die προθεσις ist der Entschluß, Vorsatz Gottes, wie dafür der neutestamentliche und der griechische Sprachgebr. stimmt. Röm. 9, 11. ἡ κατ᾽ ἐκλογήν προθεσις. Eph. 1, 11. 3, 11. 2 Tim. 1, 9. 2 Makk. 3, 8. Diod. Sic. l. I. c. 98. Es konnte nur eine in den Streitmitteln fehlgreifende Polemik die Ausll. zu der Vermuthung bringen, daß προθεσις die Willensrichtung der Menschen bezeichne. Orig.: secundum propositum vocati dicuntur, qui priusquam vocarentur propenso iam tunc erant animo ad cultum divinum, quorumque promtae iam voluntati tantum deerat vocatio. Eben so Chrys., Theoph., Kyrill, Pel., Suidas. Gelehrt sucht diese Bedeutung zu rechtfertigen Hamm., dem Cleric. folgt. Die angeführten Parallelstellen, wo es als ein Vorzug der Christen angegeben wird, daß sie nach göttlicher προθεσις berufen sind, weil alsdann ihr Heil desto gewisser erscheint, zeugen bestimmt gegen diese Erkl. des προθεσις. Der Ap. hebt ja auch an anderen Stellen, wenn er von der Bekehrung der Menschen spricht, nicht das hervor was sie dazu beigetragen haben, es ist ja immer nur durchdrungen vom Bewußtseyn des göttlichen Einflusses. Auf der andern Seite tragen aber auch die Prädestinatianer, nach Aug.'s Vorgange (de corrept. et gratia c. 23.), eine fremdartige Beziehung in die Stelle, indem sie annehmen, daß der Zusatz τ. κατα προθ. κλ. οὖσιν den Grund der vorher erwähnten beharrlichen und daher wahren Liebe Gottes angeben solle. Diese nämlich, sagen sie, finde sich nicht bei allen κλητοῖς, sondern bei de-

nen die κατα προθ. gerufen sind, denen nämlich Gott nicht nur den äußerlichen Ruf durch's Wort angedeihen läßt, sondern auch die innere Gnadenwürkung. Diese Beziehung ist nur in den Text hineingetragen. Natürlicherweise kann man in diesem Zusatz τ. κατα προθ. κλ. nur die Bestätigung finden, daß, hat Gott einmal die Aufnahme wahrer Christen in sein Reich beschlossen, alles was er zuschickt, selbst Trübsal, kein Hinderniß daran werden kann — schadet sich nur der Christ selbst nicht. Vgl. V. 35.

V. 29. Hier folgt eine Ausführung der vorher erwähnten κλῆσις κατα τ. προθεσιν, welche sich ganz zufällig anknüpft. — Es wird hier der Act der Bestimmung der Menschen zu Bürgern des Himmelreichs in verschiedene Handlungen zerlegt. Diese für den Menschen disparaten Handlungen können in Gott nicht als etwas schlechthin Verschiedenes und Successives vorkommen. Wenngleich wir beziehungsweise die Succession von ihnen prädiciren, so müssen sie doch in Gott eins seyn. Der Ap. stellt sie nun auch als solche dar, welche ewig zugleich in Gott vorhanden gewesen. Das προ in den nachfolgenden Zeitwörtern bezeichnet freilich nur das Vorherseyn in der Bestimmung vor dem in der Erscheinung, es bezieht sich wohl aber auch auf die καταβολη τοῦ κοσμου. Es drückt also aus, daß Gott bei dem ursprünglichen Hervorbringen der Welt schon die ganze Entwickelung des Rathschlages der Erlösung an den Einzelnen im Auge hatte und alles schon von der Schöpfung an darauf berechnete. Bucer: omnia haec apud Deum perfecta sunt, cum ex animo destinavit, utcunque in nobis suo demum tempore perficiantur. —— Ὁτι οὓς προεγνω κ. προωρισε. Das ὁτι werden wir so umschreiben können: „Es muß den Jüngern Christi alles zum besten dienen, denn sind sie würklich Jünger Christi, so werden sie dadurch, daß sie gläubig geworden sind, in den Augen Gottes schon von Ewigkeit her auch als Erben des Reiches erkannt. Wie sollten sie nun unter solchen Umständen das Leiden dieser Zeit als Zeichen des Zorns und des Verlusts der Liebe Gottes betrachten, und nicht vielmehr als einen Durchgang zur Verherrlichung?" Es entsteht uns zunächst hier die Frage, ob, wie z. B. Corn. a. Lap. will, προεγνω und προωρισε zusammen den Vordersatz bilden, so daß ihnen erst ἐκαλεσε entspreche? Man könnte dies daraus schließen, daß in den folgenden Versen

jedesmal dem οὓς ein τουτους entspricht. Allein wir erkennen schon aus dem δε hinter οὓς, statt dessen sonst ein οὖν stehen würde, daß προωρισε Nachsatz seyn soll, und και „auch" heißt. — Was nun das προεγνω betrifft, so finden wir schon bei den Alten eine doppelte Bedeutung angegeben, in die sich auch die Neueren theilen. Orig. nimmt es in der Bed. von יָדַע „lieben, vorziehen," wie es oft vorkommt. Dagegen Theoph., Oek., Ambr., Aug. in der Prop. 55. in der Bed. „vorherwissen." In diese zwiefache Auslegung theilt sich die calvinische und die lutherische Gemeinde. Die lutherischen Ausleger, Bucer, Balduin, Hunnius, Calov und unter den Neuern Heum., Mich. nehmen das Vorherwissen in der eigentlichen Bed. des Worts, indem sie ihm den Sinn geben „er wußte die freie Willenshandlung ihres Glaubens vorher." Die calvinischen Erklärer dagegen sehen mit Orig. in dem προγινωσκειν die Bezeichnung eines besondern Wohlwollens, welches ihnen ohne allen weitern Grund aus dem decretum absolutum fließt. Vgl. insbesondere Petr. Martyr zu dieser Stelle, welcher geradezu sagt: videtur hic praescientia non latius aut fusius accipi, quam praedestinatio. Er führt für sich die Schriftstellen an, wo γινωσκειν nur in Bezug auf die wahren Jünger Jesu gebraucht wird, Joh. 10, 14, 15. 2 Tim. 2, 19.; auch 1 Petr. 1, 20. Es sei ferner Apg. 2, 23. προγνωσις genau mit ὡρισμενη βουλη, und 1 Petr. 1, 2. sei es genau mit ἐκλεκτος verbunden. Endlich offenbare die Steigerung, in welcher allen, denen hier der Ap. die προγνωσις Gottes zuspricht, auch die Verherrlichung versichert sei, daß die προγνωσις die Liebe Gottes bezeichnen müsse, die denen, auf welche sie sich bezieht, Gnadenkräfte mittheilt. Calv. sagt: Dei praecognitio non nuda est praescientia ut stulte fingunt quidam imperiti, sed adoptio qua filios suos a reprobis semper discrevit. Quo sensu venit 1 Petri 1, 1. Quare insulse colligunt illi, quos dixi, Deum non alios elegisse, nisi quos sua gratia dignos fore praevidit. Neque enim Petrus fidelibus blanditur, acsi pro suo quisque merito electus foret, sed eos ad aeternum consilium Dei revocans, omni dignitate prorsus abdicat. Was die katholischen Ausll. anlangt, so nehmen die meisten, auch Erasm. im Comm., γινωσκειν ebenfalls in der metonymischen Bed. „lie-

ben, billigen," und verbinden damit je nach ihren verschiedenen Schulen mehr oder weniger, und auch mit mehr oder weniger Distinctionen, den prädestinatianischen Sinn. Erasm. in der Paraphr. drückt sich, indem er auch προγινωσκειν in der Bed. „vorherwissen" nimmt, völlig synergistisch aus: illud habemus certissimum; quicquid malorum piis acciderit, omnia cedere in bonum, tantus est Dei favor in eos, quos ex destinata animi sui voluntate delegit, ac vocavit in hanc felicitatem. Noster est conatus, caeterum eventus pendet a decreto Dei. Non temere delegit Deus. Novit ille suos multo antequam vocaret. Die Arminianer endlich nehmen προγινωσκειν gleichfalls in der Bed. „lieb haben, anerkennen," sagen aber dabei, daß es nun vom Ap. völlig unentschieden gelassen ist, warum Gott gerade diese besonders liebt, ob dazu ihre eigne Willensrichtung etwas beiträgt, oder Gott ohne allen Grund nach einem decretum absolutum liebt. Eben diese Ansicht haben von dem Ausspruche Pauli auch mehrere Lutheraner Mosh., Baumg., Chr. Schmid u. A. Es scheint indeß, daß keine der beiden genannten sprachlichen Auffassungen von προγινωσκειν zu billigen ist. So wie γινωσκω selbst die Bed. „beschließen" (s. Kypke, Obss. ad 1 Petri 1, 20. z. B. Josephus, antiqu. l. 1. c. 2. heißt es von Gott, in Bezug auf die Sodomiten: ἐγνω τιμωρησασθαι τῆς ὑπερηφανιας αὐτους) hat, so hat sie auch προγινωσκω, und so oft προγινωσκω und προγνωσις im N. T. vorkommt, hat es — bloß mit Ausnahme von Apg. 26, 5. und 2 Petri 3, 17. — die Bed. „(vorher) beschließen, Beschluß." Diese Bed. ist bei weitem die wahrscheinlichste in der Stelle Röm. 11, 2. ὁ λαος ὃν προεγνω „das Volk welches er vor der Welt Grundlegung bestimmte, auserwählte." Apg. 2, 23. ist προγνωσις augenscheinlich soviel als „decretum, statutum." Eben so erkennen die meisten Ausll., daß 1 Petri 1, 20. προεγνωσμενος zu übersetzen ist „auserlesen, bestimmt (an dieser Stelle mag das προ bedeutungslos stehen)." Eben so scheint 1 Petri 1, 2. das κατα προγνωσιν ἐκλεκτοι in demselben Sinn zu stehen, wie sonst (2 Tim. 1, 9. Eph. 3, 11.) κατα προθεσιν. Auf diese Weise erkennen wir nun auch, wie das οὓς γαρ προεγνω das κατα προθεσιν κλητοι wieder aufnimmt, und erhalten so einen sehr genauen Uebergang. Aus

dogmatischem Interesse kamen die Calvinisten der von uns angegebenen Bed. sehr nahe, allein sie suchten dieselbe immer nur aus dem Begriff des Liebens abzuleiten, den sie in *προεγνω* fanden. Ungeachtet wir nun aber *προεγνω* in der Bed. nehmen, „vor der Welt Grundlegung zu Jüngern Christi bestimmen," so läßt sich doch hierin eben so wenig als in dem *κατα προθεσιν κλητοῖς* die calvinische Lehre finden. Wenn wir auf den Zusammenhang und die Absicht des Ap. Rücksicht nehmen, so sollte ja das *κατα προθεσιν κλ. οὖσιν* bloß bezeichnen, daß die künftige Verherrlichung der Christen, weil Gott von Ewigkeit her die welche Christen sind zu berufen beschlossen, und sein Beschluß unhintertreibbar sei, durch kein Leiden dieser Zeit ungewiß werden könne. Demnach können wir übersetzen: „welche er aber von der Welt Grundlegung sich vorgenommen zu Bürgern des Himmelreichs zu machen, die hat er auch . . . . .," indem es ganz unentschieden bleibt, ob der Beschluß Gottes aus einem grundlosen decretum absolutum hervorging, oder ob irgend wie ein Verhältniß der menschlichen Willensrichtung zu den göttlichen Einwirkungen mit in Anschlag kommt. — *Και προωρισε συμμορφους.* Diejenigen lutherischen Ausll., welche die calvinischen verspotten, weil dieselben dem *προεγνω* beinahe dieselbe Bed. wie dem *προωρισε* geben, haben Unrecht. Es entsteht nämlich keinesweges, wie die Lutheraner meinen, dadurch die Tautologie praedestinavit quos praedestinavit; vielmehr ist ja *προωρισε* genau mit *συμμορφους* verbunden, und giebt also das Endziel und den Ausgang der Berufung an, während *προεγνω* mehr die Berufung selbst anzeigt. Das *προορίζειν* drückt der Syrer durch ܪܫܡ aus, d. i. „bezeichnen, festsetzen," es findet sich in einer ähnlichen Verbindung Eph. 1. 5, 11. Apg. 4, 28. Da das wozu Gott die Seinen bestimmte etwas als zukünftig Gedachtes war, so müssen wir mit Grot. ein *γενέσθαι* ergänzen. — *Συμμορφος*, welches eigentlich den Dat. nach sich haben sollte, wird hier als Subst. gebraucht und hat daher den Gen. — *Τῆς εἰκονος τ. υἱοῦ αὐτοῦ.* Das *εἰκων* könnte pleonastisch seyn, es übersetzen die LXX. mit *εἰκων* eben so wohl als mit *ὁμοιωμα* das hebr. דְּמוּת 1 Mos. 5, 1.; nun ist aber דְּמוּת im Hebr. und danach *ὁμοιωμα* im Hellenistischen bei den Adjectivis sowohl als bei den Verbis, die eine

Aehnlichkeit bezeichnen, rein pleonastisch (Röm. 8, 14. 6, 5.); so könnte auch εἰκων hier pleonastisch stehen. Es kann aber auch bezeichnungsvoll den eigenthümlichen Ausdruck des Ideals der Menschheit in der Person des Gottmenschen anzeigen, wie es 1 Kor. 15, 49. heißt, daß die Gläubigen im Zustande der Verherrlichung das Bild des himmlischen Adams tragen werden. Daß das Urbild der Menschheit in uns realisirt wird, indem wir dem verherrlichten Gottessohn ähnlich werden, ist das letzte Ziel menschlicher Entwickelung und göttlicher Vorherbestimmung. Mehrere Erklärer, Calov, Calixt, Limb. u. A. wollen, daß P. hier den ihm gewöhnlichen Gedanken vortrage, Gott habe die Christen in allen Stücken, im Leiden wie auch in der Verherrlichung, ihrem Herzog ähnlich machen wollen, dieser Gedanke sei hier um so passender angebracht, da P. eben zu zeigen beabsichtige, daß der endliche Ausgang der Leiden Herrlichkeit seyn müsse. Allein eigentlich kann diese Beziehung in diesen Worten nicht liegen, denn P. will ja bloß das herrliche Endziel angeben, zu welchem, wie er nachher sagt, die κλῆσις, δικαιωσις und Verherrlichung hinleiten. Also kann auch in der Angabe jenes Endziels nicht zugleich die Erwähnung der Leiden mit eingeschlossen seyn. —— *Εἰς το εἶναι αὐτον πρωτοτ. κτλ.* Der Ausdruck ist concis, wir müssen ihn eigentlich, der Absicht des Ap. gemäß, so auflösen: *εἰς το εἶναι ἡμᾶς ἀδελφους αὐτοῦ, αὐτον δε πρωτοτοκον.* Die Christen, welche in die Gemeinschaft mit Christo aufgenommen sind, werden durch ihn *κοινωνοι θειας φυσεως* 2 Petr. 1, 4. Nach Hebr. 2, 11, 12. ist der Versöhner eben so wie die Versöhnten aus Gott, darum schämet der Versöhner sich nicht die Versöhnten seine Brüder zu nennen. Das Urbild der verklärten Menschheit ist das Haupt der Gemeinde, aus diesem ist nach Eph. 4, 16. der ganze Leib zusammengefügt, und ein Glied hänget am andern durch alle Gelenke. Insofern aber das Urbild höher steht als das Abbild, hat auch Christus einen Vorrang unter seinen Brüdern, indem er der Erstgeborne unter ihnen ist. Die neue Schöpfung der verherrlichten Menschennatur ist von ihm ausgegangen. Man hat also nicht nöthig, das Wort *πρωτοτοκος* bloß im uneigentlichen Sinne zu nehmen „der vornämlich geachtete," obwohl es diese uneigentliche Bed. haben kann, und wohl auch im N. T. zuwei-

len hat. So wird David Ps. 89, 28. בכור Erstgeborner genannt; 2 Mos. 4, 22. wird Israel Gottes Erstgeborner genannt. Kol. 1, 15. heißt Christus πρωτοτοκος πασης κτισεως, Hebr. 1, 6. geradezu ὁ πρωτοτοκος. Theoph.: πρωτοτοκος ἐστιν ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς κατ' οἰκονομιαν· κατα γαρ τ. θεοτητα μονογενης, ἐπει γαρ ἡ προσληφθεῖσα σαρξ ἐχρισθη παρουσιᾳ ὅλου τοῦ χρίοντος, κ. ἀπαρχη ἡμῶν ἐγενετο, αγιασθεισης ἐν Χῷ τ. κατακριτου φυσεως, εἰκοτως πρωτοτοκος ἐστι, κ. ἀδελφοι αὐτοῦ χρηματιζομεν.

V. 30. Diejenigen Menschen, welche Gott nach seiner Barmherzigkeit in das Reich seines Sohnes aufzunehmen, ja ihm selbst ähnlich zu machen beschlossen hat, erhalten dann auch in der Zeit ihren Ruf, ihre Einladung zu dem Reiche. Die calvinischen Ausll., wie auch Aug. selbst, verstehen unter diesem Rufe die innere Gnadenwürkung, welche allein die wahre κλῆσις sei, dagegen verstehen die Lutheraner darunter die Berufung durch die Predigt, insofern derselben gehorcht wird. Allerdings ist unter dem καλεῖν zunächst nur die Einladung zum Reich Gottes zu verstehen in allen den Stellen, wo es vorkommt, 1 Kor. 1, 9. 7, 15, 17, 18, 20, 21, 24. Gal. 1, 6. 5, 8, 13. Eph. 4, 1, 4. u. s. w. Indeß läßt sich wohl annehmen, daß der Ap. das Zeitwort ebenso wie das verbale κλητος eben nur von dem Berufen verstand, welches angenommen, wodurch die göttliche Absicht würklich erreicht wird. Ganz dem Zusammenhange und dem V. 28. gebrauchten κλητος entgegen, wollen Grot., Limb. die κλῆσις bloß von der Berufung zu Leiden verstehen. —— Τουτους και ἐδικαιωσεν. Diejenigen, welche als solche berufen werden, denen nach dem ewigen Vorsatz Gottes der Zutritt zum Himmelreich gestattet worden, werden auch gerechtfertigt. Der Ap. handelt hier von der objectiven Handlung der Rechtfertigung, vgl. zu V. 28. —— Τουτους κ. ἐδοξασε. Vor Gottes zeitloser Anschauung ist nicht nur die gefallene Menschheit ewig als eine erlösete, sondern auch als eine die Früchte der Erlösung genießende, verherrlichte. Uns aber, die wir in der Zeit uns entwickeln, ist noch nicht erschienen was wir seyn werden, 1 Joh. 3, 2. Wir werden aber einst mit Ihm, dem erstgeborenen Bruder, herrschen, 2 Tim. 2, 12. Beng.: loquitur in praet.,

tanquam a meta respiciens ad stadium fidei, et ex aeterna gloria in ipsam quasi retro aeternitatem.

V. 31. Der Ap. erhebt sich zu einer fast dichterischen Begeisterung, von der hier wohl mit Recht Erasm. sagt: quid unquam Cicero dixit grandiloquentius! Auch das sehen wir aus dieser Ausführung des Vorhergegangenen deutlich, daß die einzige Absicht des Ap. war zu zeigen, daß nichts dem Christen schadet, wenn er sich selbst nicht schadet. Von einem decretum absolutum zu sprechen, zufolge dessen Gott nur Einigen den Glauben und damit die Erlösung schenken wolle, würde ganz außerhalb des bisher verfolgten Ideenganges des Ap. gelegen haben. Der Ap. zeigt, daß Leiden die Berufung Gottes, die κλῆσις, nicht rückgängig machen können. Sollte die calvinische Ansicht durch diesen Abschnitt bewiesen werden, so hätte gesagt seyn müssen, daß auch Abfall und Sünde unter keinen Umständen die κλῆσις wankend machen können. Daß aber die κλῆσις der Gläubigen durch verschuldete Untreue auf ihrer Seite auch wankend werden könne, scheint wenigstens in 2 Petr. 1, 10. zu liegen. — Das τι οὖν ἐροῦμεν, wie es schon zu C. 8, 9. erklärt worden ist, das Ergebniß der Betrachtung einführend. Das προς ταῦτα macht die Formel vollständiger, indem wir προς, wie schon Syr., Vulg. „in Bezug auf" übersetzen, Hebr. 4, 13., und unter ταῦτα die ganze vorhergegangene Auseinandersetzung verstehen. Bolten übersetzt zusammenhängend: „hieraus machen wir nun weiter den Schluß, daß, da Gott uns zugethan ist, uns nichts zu schaden vermöge." Andere, indem sie προς „wider" übersetzen, wie Mosh.: „was haben wir nun gegen diese Behauptung einzuwenden?" Chrys. trefflich: ὡς ἂν εἴποι, μὴ τοίνυν λεγε μοι λοιπον περι τ. κινδυνων κ. τῆς παρα παντων ἐπιβουλῆς. εἰ γαρ κ. τοῖς μελλουσι τινες ἀπιστοῦσιν, ἀλλα πρὸς τα ἤδη γεγενημενα ἀγαθα οὐδεν ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν· οἷον τ. ἄνωθεν τ. θεοῦ προς σε φιλιαν, τ. δικαιωσιν, τ. δοξαν. κ. γαρ ταῦτα σοι δια τῶν δοκουντων σοι εἶναι λυπηρῶν ἐχαρισατο· κ. ὅπερ ἐνομιζες αἰσχυνην εἶναι, τ. σταυρον, τ. μαστιγας, τ. δεσμα, ταῦτα ἐστιν, ἃ τ. οἰκουμενην κατωρθωσεν ἅπασαν. Τις καθ' ἡμῶν; τις γαρ οὐ καθ' ἡμῶν φησι; κ. γαρ ἡ οἰκουμενη καθ' ἡμῶν, κ. τυραννοι κ. δῆμοι κ. συγγενεῖς κ. πολῖται, ἀλλ' ὅμως οὗτοι οἱ καθ' ἡμῶν τοσοῦτον

κατεχθοῦσιν ἐπηρεάζειν ἡμῖν, ὅτι κ. ἐχθροὶ σωτηρίας ἡμῖν αἴτιοι γίνονται, κ. μυρίων ἀγαθῶν πρόξενοι, τῆς τ. θεοῦ σοφίας τ. ἐπιβουλὰς εἰς τ. ἡμετέραν σωτηρίαν κ. δόξαν τρεπούσης. Thdt.: concutiuntur fideles, non deiiciuntur. Die Frage hebt, wie stets, die Lebendigkeit. — Ὅς γε τ. ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο. Was in Abraham ein Zeichen der besonderen Liebe zu Gott war (1 Mos. 22, 12.), das ist ein besonderes Zeichen der Liebe Gottes zu den Menschen. Ὅσγε drückt der Syrer gut aus durch „wenn.“ Das υἱὸς θεοῦ ist nach paulinischem Sprachgebrauch hier zu nehmen wie C. 1, 4. Das ἴδιος ist hier nicht als Bezeichnung des Pron. der dritten Person zu betrachten, sondern steht im Gegensatz zu θετός, s. zu Cap. 8, 15. Joh. 5, 18. wird mit Recht von den meisten Ausll. ἴδιος auch emphatisch genommen, wie de Wette übersetzt „seinen eigentlichen Vater.“ Es bezeichnet demnach hier, daß Christus auf eine ganz eigenthümliche, besondere Art Sohn Gottes ist, in einem von dem Verhältnisse aller anderen Söhne Gottes zu Gott specifisch verschiedenen Verhältnisse zu ihm steht. Es war kein Grund warum Heum. diese Bed. bezweifelte, da μονογενής mit υἱὸς verbunden dem ἴδιος ganz entsprechend ist. Joh. 1, 14. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9. — Παρέδωκεν ὑπὲρ πάντων ἡμῶν. Bei παρέδωκεν ist eigentlich εἰς θάνατον zu ergänzen, wie Matth. 10, 21. vollständig steht, vgl. Joh. 3, 16. Luc. 22, 19. Gal. 1, 4. Es fragt sich, ob unter den πάντες alle Menschen oder bloß die Christen verstanden seien. Die lutherischen Ausll. verstehen es gewöhnlich allgemein, so daß ἡμεῖς die Menschen bezeichnet, allein da der Ap. hier nur darauf ausgeht, die Christen zu trösten und vorher auch nur der Berufung der Christen gedacht hat, so ist es wahrscheinlich, ἡμεῖς als die Bezeichnung der Christen anzusehen. — Καὶ σὺν αὐτῷ ist concis ausgedrückt statt χαρισάμενος αὐτὸν ἡμῖν. Καί, Beng.: addit epitasin argumento a maiori ad minus.

V. 33. Die Ausll. weichen ab in ihrer Interpunction dieser Verse. Aug. de doctr. chr. l. III. c. 3, will, um die Rede lebendiger zu machen, in diesem V. hinter δικαιῶν, außerdem auch hinter jedem einzelnen Satz von V. 34., ein Fragezeichen setzen. Eben so Erasm. im Comm., Locke, Schöttgen, Griesb. u. A. Aug. wurde wohl zu dieser Annahme allein

durch die lat. Uebers. verleitet, welche es so übersetzt, daß man vermuthen könnte, sie habe ebenfalls so interpungirt. Allein zu billigen ist diese Interpunction gar nicht, denn dann entständen, indem die Fragen ganz unnatürlich gehäuft würden, in V. 33. und 34. sieben Fragen, worauf in V. 35. wieder sieben Fragen folgten. Eben so wenig kann es gebilligt werden, wenn Chrys., Oek., Theod., Beauf., Heum., u. A. das θεὸς ὁ δικαιῶν mit τίς ὁ κατακρινῶν in einen Satz verbinden. Dann hätte die erste Frage τίς ἐγκαλέσει keine Antwort, die Beantwortung dieser zweiten Frage läge dann schon im Vordersatze θεὸς ὁ δικαιῶν, und V. 34., welcher nach unserer Annahme die Antwort zu τίς ὁ κατακρινῶν giebt, verlöre dadurch ganz sein Gewicht. Wir nehmen daher lieber die gewöhnliche Interpunction an, der auch Luther folgt, nach welcher nur hinter θεοῦ ein Fragezeichen steht, und eines hinter ὁ κατακρινῶν. Alsdann bilden die beiden Participien ὁ δικαιῶν und χριστὸς ὁ ἀποθανών auf hebräische Weise mit dem Artikel das Prädicat, indem sie die Stelle des Verbi fin. vertreten, wie 5 Mos. 3, 21. עֵינֶיךָ הָרֹאֹת und 1 Sam. 17, 20. הַחַיִל הַיֹּצֵא s. Gesen. Lehrgeb. S. 708. Auch der Syrer übersetzt hier δικαιῶν durch das Participium ܡܙܕܩ. — Calv. bemerkt, daß die Frage mit ἐγκαλέσει besser bei der Antwort mit χριστὸς stände, weil Christus eigentlich der Fürsprecher ist, wie dagegen besser bei κατακρινῶν das θεὸς ὁ δικαιῶν stehen würde, weil Gott eigentlich als Richter um Christi willen die Verdammniß aufhebt. Dann fügt er aber hinzu: sed P. non temere alio modo transtulit, volens a summo usque ad infimum munire fiducia filios Dei. Magis ergo emphatice colligit, filios Dei non obnoxios esse accusationi quia D. iustificat, quam si dixisset, Xm esse patronum, quia melius exprimit viam iudicii eminus praeclusam esse; ubi pronuntiat iudex se a reatu prorsus eximere, quem ad poenam volebat trahere accusator. Secundae quoque antitheseos eadem est ratio. Longe enim abesse ostendit fideles a subeundae damnationis periculo, quum X. peccata expiando praevenerit Dei iudicium. —— Τίς ἐγκαλέσει. Auch bei Profanscr. hat ἐγκαλεῖν die Bed. von κατηγορεῖν, τὰ ἐγκαλούμενα „das weswegen Jemand angeklagt wird," in der LXX. für אמר im gerichtlichen Sinne. Es scheint nicht

wahrscheinlich, daß, wie Grot., Limb., Wolten will, P. an die Beschuldigungen der Heiden gegen die Christen denkt. Dies wäre zu wenig, stimmte auch nicht zu dem τις ὁ κατακρινων. Besser denken wir hier an einen Menschen, Engel oder Teufel, der vor Gottes Gericht den Christen anklagen könnte. So allgemein nimmt es Ambr. u. A. —— Ἐκλεκτος heißt eigentlich „ausgesucht." Dann wird es eben so wie das hebr. בחיר und בָּחִיר auch wie מִבְחָר, welche alle von בָּחַר „auswählen" abstammen, in der Bed. יָקָר „köstlich, theuer" gebraucht, gleich mit ἐντιμος nach 1 Petri 2, 4. Daher ἀγγελοι ἐκλεκτοι 1 Tim. 5, 21. „die Gott theuern Engel." Daher heißen auch die Christen ein γενος ἐκλεκτον βασιλικον 1 Petri 2, 9. Der Messias heißt ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτος Luc. 23, 35. Nach diesem Sprachgebrauch werden dann auch die Christen „Lieblinge Gottes" genannt 1 Petr. 1, 1. Marc. 13, 20. Matth. 24, 22, 31. Luc. 18, 7. Kol. 3, 12. Tit. 1, 1. Offb. 17, 14. Es ist sonach in diesem Worte, dem Sprachgebr. nach, durchaus kein Moment für die absolute Erwählungslehre, und auch Matth. 20, 16. 22, 14. heißt ἐκλεκτος im Gegensatz zu κλητος bloß „der Liebling, das theure Kind Gottes." Der Araber übersetzt daher: اصفيا „die Reinen, Auserlesenen." —— X. ὁ ἀποθανων. Luther übersetzt gut: Christus ist hie, der . . Christus hat Aller Strafen auf sich genommen. Wollte also jemand verdammen, so könnten auf uns doch keine Strafen mehr fallen.

V. 34. Indem P. hier, wie er stets pflegt, die Auferstehung des Heilandes als eine höhere und seine Verherrlichung und Erhöhung als die höchste Staffel des Versöhnungswerkes darstellt, ergiebt sich hier zugleich eine schöne Steigerung für den Beweis der Unmöglichkeit der Verdammung, denn der Ideengang ist nun der: Christus ist nicht nur, wenn jemand verdammen wollte, für unsere Sünden gestorben, sondern derselbige, der für unsere Sünden genug gethan, ist sogar selbst Mitrichter Gottes und Fürsprecher bei Gott. — Das Sitzen zur Rechten Gottes ist Bezeichnung des Antheils an der Regierung. Die zu Ehrenden pflegten bei den Alten zur Rechten des Königs zu sitzen 1 Kg. 2, 20. 1 Sam. 20, 25. 1 Makk. 10, 63. Matth. 20, 21. Marc. 10, 37. Sueton, Tiber. c. 6. Sallust. Iug. c. 11. Bei den Griechen wurden die geachtetsten Götter ebenfalls als συν-

πάρεδροι, σύνεδροι, als zur Rechten des Zeus sitzend gedacht. Callimachus, Hymn. in Apoll. v. 28, 29. Daher wird denn auch Ps. 110, 1. der Messias als zur Rechten Gottes sitzend dargestellt, und im N. T. Christus als der mit Gott auf Einem Sessel Sitzende Offenb. 3, 21., als der zur Rechten Gottes Sitzende, Matth. 26, 63, 64. — Ὃς κ. ἐντυγχάνει. Diese ἔντευξις Christi, die auch Hebr. 7, 25. 9, 24. 1 Joh. 2, 1. erwähnt wird, drückt bildlich den Gedanken aus, daß die Kraft der Erlösung Christi sich nach Gottes Anordnung fortwährend thätig erweise. Chrys.: τὸ ἐντυγχάνειν δὲ οὐδὲν ἕτερον εἴρηκεν, ἀλλ' ἵνα τὸ θερμὸν κ. ἀκμάζον τ. περὶ ἡμᾶς ἀγάπης ἐνδείξηται.

V. 35. Der Sinn dieses heiliger Begeisterung vollen Schlusses ist: Was demnach auch uns vorkommen mag in diesem Leben von Trübsal, Drangsal, Anfechtung — da Christus uns auf eine ewige Weise liebt, so können wir unerschütterlich überzeugt seyn, seine Liebe bleibt uns. Nicht also das stellt P. als unumstößlich dar, daß der einmal Gläubige bei jenen Anfechtungen nie völlig abzufallen vermöge, sondern daß Leiden und Trübsal uns nicht dürfe an Gottes Liebe zweifeln lassen. Es haben einige Ertl. Ambr., Erasm., Majus, Heum. den Gen. Χοῦ als Gen. obj. nehmen wollen „die Liebe die wir zu Christo haben,“ allein die ganze Absicht des Ap. war ja, den Gläubigen von dem kleingläubigen Gedanken abzubringen, als seien Trübsale Zeichen des Zorns oder der Wandelbarkeit Gottes. Sodann heißt die ἀγάπη Χοῦ V. 39. ἀγάπη τ. θεοῦ ἐν Χῷ Ἰησοῦ, welches deutlich genug zeigt, daß wir Χοῦ hier als Gen. subj. anzusehen haben. Clarius will Χοῦ als Gen. obj. und subj. zugleich genommen wissen, doch dies ist undenkbar. Die Lesart θεοῦ καὶ Χοῦ ist durch äußere Gründe gar nicht unterstützt, und durch innere eben so wenig, da man sich ihre Entstehung leicht erklären kann. Calv. bemerkt schön zu dem ganzen V.: sicuti enim nebulae quamvis liquidum solis conspectum obscurent, non tamen eius fulgore in totum nos privant, sic D. in rebus adversis per caliginem emittit gratiae suae radios, ne qua tentatio desperatione nos obruat, imo fides nostra promissionibus Dei tanquam alis fulta, sursum in coelos per media obstacula penetrare debet.

Chrys.:

Chrys.: ὁρα του μακαριου Παυλου τ. συνεσιν. οὐ γαρ εἰπε ταῦτα, οἷς καθ' ἡμεραν ἁλισκομεθα, χρηματων ἐρωτα, κ. δοξης ἐπιθυμιαν κ. ὀργῆς τυραννιδα, ἀλλα ἁ πολλῷ τουτων ἐστι τυραννικωτερα κ. τ. φυσιν αὐτην βιασασθαι κ. διανοιας στεῤῥοτητα ἀναμοχλεῦσαι πολλακις κ. ἀκοντων ἡμῶν, ταῦτα τιθησι, θλιψεις κ. στενοχωριας. εἰ γαρ κ. εὐαριθμητα τα εἰρημενα, ἀλλα μυριους ἐχει πειρασμῶν ὁρμαθους ἑκαστη λεξις. ὁταν γαρ εἰπῃ θλιψιν κ. δεσμωτηρια λεγῃ, δεσμα κ. συκοφαντιας κ. ἐξοριας κ. τ. ἀλλας ταλαιπωριας ἁπασας κ. παντα ἁπλῶς τ. ἐν ἀνθρωποις δεινα δια μιᾶς ἡμῖν ἐμφαινων λεξεως. ἀλλ' ὁμως παντων αὐτῶν καταταλμᾷ, διο κ. κατα ἐρωτησιν αὐτο προαγει ὡς ἀναντιῤῥητον ὀν, ὁτι τον οὑτω ἀγαπηθεντα κ. τοσαυτης ἀπολαυσαντα προνοιας οὐδεν ἐστιν ὁ διαστῆσαι δυνησεται. Wenn wir übrigens ganz das Gewicht dieser Frage empfinden und ganz begreifen wollen, welche göttliche Kraft solches den Ap. aussprechen ließ, so müssen wir uns auch hier erinnern, wie er als ein in Leiden Erfahrener sprach, der um seines Heilandes willen „ein Fluch der Welt und ein Fegopfer der Leute" geworden war, 2 Kor. 11, 23 — 32. 1 Kor. 4, 10 — 13. Was er hier von Verfolgung und Hunger, von Blöße und Schwert sagt, gerade das hatte er, wie er in den angeführten Stellen beschreibt, erfahren. Und wer dabei nach Kor. 6, 4 — 10. als gezüchtigt und doch nicht getödtet, als nichts habend und doch alles habend, als traurig und doch fröhlich, als todt und doch lebendig durch alles hindurchgehen, wer dabei ausrufen konnte: In dem allen überwinden wir weit! — in dem war wahrhaftig Christus das Leben geworden, und nicht war er es selber, der alles dieses trug. — Zu dem τις bemerkt erhaben Calv.: Der Ap. sagt nicht τι sondern τις, gleichsam als wären alle Creaturen und Drangsale eben so viele Athleten, die wider den Christen sich erheben! —— Θλιψις κ. στενοχωρια, s. darüber C. 2, 9.

V. 36. Es fallen dem Ap. Worte aus dem A. V. bei, welche das Verhältniß der Jünger Christi zu den sie verfolgenden Widersachern bezeichnend aussprechen. Wie jene Israeliten für die äußere Theokratie, so lassen für die geistige die Christen ihr Leben. Die Stelle ist genau nach der LXX. aus Ps. 44,

23. angeführt. Die meisten Ausll. beziehen jenen Psalm auf die Verfolgungen der Juden unter Epiphanes, doch ist es nicht nöthig in eine so späte Zeit zurückzugehn, der Psalm könnte auch bei einem Einfall der Assyrer verfaßt seyn. —— *Προβατα σφαγῆς.* Der Ausdruck wird von Surenh. *Βιβλ. καν.* S. 451. speciell auf die Schaafe bezogen, welche den ganzen Tag hindurch im Vorhof des Tempels geschlachtet wurden. Allein natürlicher ist die allgemeine Bed. „zum Schlachten bestimmtes Vieh." 1 Kor. 4, 9. nennt P. die Ap. *ἐπιθανατίους.*

V. 37. Das *ἀλλὰ* ist, wie Beza richtig bemerkt, nicht bloß Uebergangspartikel, sondern bildet einen starken Gegensatz. —— *Ὑπερνικῶμεν.* Schon die Vulg. betrachtet das *ὑπὲρ* nicht emphatisch, so auch Albertì u. A. Allein Beza übersetzt es mit Recht: amplius quam victores sumus, quoniam in cruce etiam gloriamur, nedum ut animum despondeamus. Wo der Zusammenhang nicht dagegen ist, ist kein Grund von der emphatischen Bed. abzugehn. Dieselbe findet sich auch in vielen andern Zeitwörtern, als *ὑπεραγαπᾶν, ὑπερισχυειν, ὑπερλυπεῖν.* So heißt *ὑπερκταομαι κακον* „ich habe ein selbstverschuldetes Uebel" — was ich über das mir eigentlich Zukommende besitze, Soph., Elektra, S. 217. Luther schön und treffend: „Wir überwinden weit." Chrys.: *το γαρ δη θαυμαστον τοῦτο ἐστιν, οὐχ ὁτι νῦν νικῶμεν μονον, ἀλλ' ὁτι κ. δι' ὧν ἐπιβουλευομεθα νικῶμεν. κ. οὐχ ἁπλῶς νικῶμεν, ἀλλ' ὑπερνικῶμεν, τοῦτ' ἐστιν μετα εὐκολιας πασης, χωρις ἱδρωτων κ. πονων. οὐ γαρ πραγματα ὑπομενοντες, ἀλλα τ. γνωμην παρασκευαζοντες μονον, οὑτω πανταχοῦ τα τροπαια ἱστῶμεν τῶν ἐχθρῶν, κ. μαλα εἰκοτως, θεος γαρ ἐστιν ἡμῖν ὁ συναγωνιζομενος. μη τοινυν ἀπιστησῃς, εἰ μαστιζομενοι τῶν μαστιζοντων περιγενομεθα, εἰ ἐλαυνομενοι τῶν διωκοντων κρατοῦμεν, εἰ ἀποθνησκοντες τους ζῶντας τρεπομεθα, ὁταν γαρ και τ. δυναμιν θεοῦ κ. τ. ἀγαπην θῇς, οὐδεν το κωλυον τα θαυμαστα ταῦτα ἐκβῆναι κ. παραδοξα, κ. την ἐκ περιουσιας λαμψαι νικην.* —— *Δια τοῦ ἀγαπησαντος.* Die Vulg., der Aethiop., Ambr., Cypr., Koppe wollen, daß *δια* mit dem Gen. statt mit dem Acc. stehe, und P. beabsichtige zu sagen, wie die Gegenliebe des Christen ihn alle Schwierigkeiten überwinden läßt. Luther übersetzt auch danach. Allein,

davon abgesehen, daß die Vertauschung beider Casus bei *δια* noch nicht sicher erwiesen ist, haben wir nicht mehr Grund die Vertauschung an dieser Stelle anzunehmen, als sie nicht anzunehmen. Es entsteht ebenfalls ein angemessener Sinn, wenn der Ap. eine innerlich ihn unter den Anfechtungen stärkende Kraft Christi behauptet, wie er dieses Phil. 4, 13. thut: *παντα ἰσχυω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι με Χῷ*, wo *ἐν* gleich *δια* mit dem Gen. ist. Diese innerliche Kraft Christi beruht aber auf dem Bewußtseyn der durch ihn erlangten Erlösung.

V. 38. Derselbe Gedanke stärker hervorgehoben. Diese göttliche Liebesgluth, wie sie hier ein P. hat, und wie sie an der Liebe seines Gottes zu ihm entzündet worden, mag auf sich anwenden Hohesl. 8, 6.: Die Liebe ist stark wie der Tod, ihr Eifer ist fest wie die Hölle, ihre Gluth ist feurig und eine Flamme des Herrn, daß auch viel Wasser nicht mögen die Liebe auslöschen, noch die Ströme sie ersäufen. Vortrefflich bemerkt mit gleicher Inbrunst die paulinische erklärend der große Chrys.: *ταῦτα δε ἐλεγεν, οὐχ ὡς τ. ἀγγελων τοῦτο ἐπιχειρουντων, ἠ τῶν ἀλλων δυναμεων, μη γενοιτο, ἀλλα μεϑ' ὑπερβολῆς ἁπασης το φιλτρον, ὁ προς τ. Χ. εἶχε, ἐπιδεῖξαι βουλομενος, οὐ γαρ τ. Χ. ἐφιλει δια τα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλα δι' αὐτον τα ἐκεινου, κ. προς αὐτον ἑωρα μονον, κ. ἓν μονον ἐδεδοικεν, το μη τῆς ἀγαπης ἐκεινης ἐκπεσεῖν. τοῦτο γαρ αὐτῷ κ. γεεννης φοβερωτερον ἦν, ὥσπερ και το μενειν ἐν αὐτῇ βασιλειας ποϑεινοτερον. τινος οὖν ἀν εἰημεν ἀξιοι λοιπον ἡμεῖς, ὁταν ἐκεῖνος μεν μηδε τα ἐν τοῖς οὐρανοῖς ϑαυμαζῃ προς τον τοῦ Χοῦ ποϑον, ἡμεῖς δε το ἐν τ. βορβορῳ τοῦ Χοῦ προτιμῶμεν .... ἐκεῖνος οὐδε βασιλειαν ἡγεῖται τι δια τ. Χον εἶναι, ἡμεῖς δε αὐτοῦ καταφρονοῦμεν, τῶν δε αὐτοῦ πολυν ποιουμεϑα λογον. κ. εἰ δε κἀν τῶν αὐτοῦ· νῦν δε οὐδε τοῦτο, ἀλλα τ. βασιλειας ἡμῖν προκειμενης, ἐκεινην ἀφεντες, τας σκιας κ. τ. ὀνειρατα καϑ' ἑκαστην διωκομεν ἡμεραν.* Auch Orig. und Theod. commentiren diesen V. begeistert. — *Οὔτε ϑανατος οὔτε ζωη.* Koppe will die beiden Worte metonymisch nehmen als abstr. pro concr. „kein lebendes und kein todtes Wesen." Richtiger verstehen wir mit den Meisten *ϑανατος* von dem gewaltsamen Tode, dessen Drohung zurückschrecken konnte, *ζωη* entweder mit Mosh., Heum. von den

Freuden des Lebens, oder mit Grot., Turr. u. A. von dem unter der Bedingung der Abtrünnigkeit versprochenen Leben, oder, was zu dem Begriff der ἀγαπη Gottes am besten paßt, mit Limb. von dem bedrängten Leben der Christen. Aehnlich ist die Stelle 1 Kor. 3, 22. Baumg. nimmt θανατος metaphorisch in der Bed. „Elend," ζωη „Beglückung." —— Οὔτε ἄγγελοι, οὔτε ἀρχαι. Die codd. ABCDEFG, die kopt., arm., syr. Uebers. und viele Väter lesen οὔτε δυναμεις hinter οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μελλοντα; wie sehr nun auch diese Stellung des δυναμεις unpassend erscheint, da es sonst stets mit ἀγγελοι verbunden vorkommt, so müssen wir doch die Auctorität der codd. anerkennen, selbst wenn wir nur einen Schreibfehler Pauli annehmen sollten. Was nun die Bed. dieser drei Worte anbetrifft, so nimmt man sie entweder alle drei als Bezeichnungen von Engeln, oder alle drei, oder aber die beiden letzten als Bezeichnung von etwas anderem. Wolle und Bolten übersetzen ἀγγελοι „Abgeordnete (der Obrigkeit), Legaten," ἀρχαι und δυναμεις „heidnische oder jüdische Obrigkeiten." Die letzten beiden Worte werden von vielen andern Ausll. Turr., Brais, Baumg., Heum. u. A. in dieser Bed. genommen, weil, wie sie meinen, die drei Benennungen für die höheren Geister zu tautologisch wären. Cocc. will ἀρχαι und δυναμεις ganz allgemein nehmen „jeder Mächtige, Starke." Carpz. will ἀρχαι und δυναμεις nach philonischem Sprachgebrauch in der Bed. „Elemente" nehmen, eben so wie Einige das δυναμεις Matth. 24, 29. übersetzen, allein Elsn. hat nachgewiesen, daß ἀρχαι κ. δυναμεις auch bei Philo nicht absolute diese Bed. haben, sondern nur mit noch einem Zusatz. Wiewohl nun ἀρχαι κ. δυν. allerdings Benennung der obrigkeitlichen Personen seyn kann, indem die beiden Worte auch bei Profanscrr. diese Bed. haben, so ziehen wir es doch vor sie eben so wie ἀγγελοι als eine Bezeichnung der höheren Geister anzusehn. Die Juden pflegten die Engel, die sie mit einem schönen Ausdruck פַּמַלְיָא שֶׁלּוֹ „seine Familie" nennen, in mehrere Classen einzutheilen: תַּרְשִׁישִׁים, חַשְׁמַלִּים, בְּנֵי הָאֱלֹהִים, אִישִׁים, שְׂרָפִים, אוֹפַנִּים, כְּרוּבִים, שִׁנְאַנִּים deren jeder sie besondere Engel als Vorstände gaben (s. Eisenm., Entd. Judenth. Th. II. S. 374. Bartolocci, Bibl. Rabb. T. I. p. 267.). Die Schriftsteller des N. T. erwähnen ähnliche Clas-

sen der Geisterwelt Eph. 1, 21., wo ἀρχη, ἐξουσια und δυναμις verbunden sind, Kol. 1, 16. θρονοι, κυριοτητες, ἀρχαι, ἐξουσιαι, 1 Petr. 3., ἀγγελοι, ἐξουσιαι, δυναμεις. Die Abstracta stehen hier überall statt der concr. Es scheinen auch diese neutestamentlichen Namen aus dem Judenthum entlehnt zu seyn, bei den Rabb. finden wir wenigstens das dem δυναμεις entsprechende bei ihnen sehr gewöhnliche Wort כחות של מַעְלָה (auch Philo nennt die Engel δυναμεις, s. Elsn. Obss. ad h. l. Im Syr. eben so ܚܝܠܘܬܐ und im Sam. [illegible], ferner das dem κυριοτης und ἀρχη entsprechende שָׂרִים und מְלָכִים, endlich das dem θρονοι entsprechende כִּסְאִים (vgl. Schöttgen zu Kol. 1, 18.) als Namen von Engelclassen. Da es also erwiesen ist, daß die App. nach der Anleitung der jüdischen Theologie mehrere Engelclassen glaubten; da auch an anderen Stellen diese Classen zur Amplification des Begriffs neben einander erwähnt werden; da gerade ἀρχαι und δυναμεις sonst im N. T. mit Engelnamen verbunden als Benennungen von Engeln vorkommen, nicht aber als Namen von Obrigkeiten (ἀρχαι kommt Tit. 3, 1. als Benennung der Obrigkeit vor, doch mit ἐξουσιαι, nicht mit δυναμεις verbunden); da also, wenn es mit ἀγγελοι verbunden wäre und doch „Obrigkeiten" hieße, P. sehr dunkel gesprochen hätte; endlich da es matt wäre, wenn hinter den himmlischen Mächten erst die irdischen erwähnt würden, so scheint es vorzüglicher ἀρχαι und δυναμεις ebenfalls als Benennung himmlischer Wesen anzusehen. Nunmehr kann aber wieder gefragt werden, ob P. unter allen drei Benennungen, wie schon Orig. wollte, die gefallenen bösen Engel, oder unter ἀγγελοι, wie Grot., Turr. u. A., allein diese gemeint habe, oder aber ob er durch alle drei Namen die guten Engel bezeichnen wollte. Auch die gefallenen Geister werden geradezu ἀρχαι και ἐξουσιαι genannt, 1 Kor. 15, 24. Eph. 6, 12. Kol. 2, 15., sie werden auch ἀγγελοι genannt, 2 Petri 2, 4., obwohl mit dem Zusatz ἁμαρτησαντες. Man könnte für diese Bed. sagen, daß P. auch Eph. 6, 12. diese gefallenen Engel als Widersacher der Christen angiebt. Indeß nennt ja P. hier weniger diejenigen Creaturen, welche gewöhnlich Widersacher der Christen sind, als vielmehr mit erhaben-poetischem Ausdruck alles was als widerstrebend gedacht werden könnte. Orig.: ait P. hyperbolice,

non solum per ea quae accidere possunt, sed ne per ea quidem quae evenire omnino non possunt, ullo pacto a Dei caritate deflectimur. So ist es demnach wahrscheinlicher, daß er die Gott zunächst stehenden Mächte der Ordnungen der himmlischen Geister meinte. Deren Widerstreben gegen die Christen erwähnt er nur eben so hypothetisch, wie das Predigen des Engels, Gal. 1, 8. —— *Οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα*, scil. *πράγματα*, eben so 1 Kor. 3, 22. und zwar sind darunter zunächst die Drangsale verstanden. Calv.: quia non tantum cum dolore, quem e malis praesentibus sentimus, nobis lucta est, sed etiam cum metu et sollicitudine, quibus angunt nos quae impendent pericula.

V. 39. *Οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος*. Diese Worte sind außerordentlich verschieden erklärt worden. Orig. versteht darunter die in der Luft und in der Hölle befindlichen bösen Geister. Ambr.: Höhen übermüthiger Speculation, da doch Christus das himmlische Wissen mit dem irdischen vereint, und Tiefen der Sünde, da doch Christus in die Tiefen der Erde gestiegen um unsere Sünde zu tilgen. Aug.: Eitle Wißbegierde nach Dingen über und unter uns, die von Gott uns scheidet, nisi caritas vincat, quae ad certa spiritalia non vanitate rerum quae foris sunt, sed veritate, quae intus, hominem invitat. Mel.: Ketzerische Speculationen der Gelehrten und crasser Aberglaube des Volks. Wolf, Grot.: die Ehre und Schmach der Welt. Erasm.: hohe und niedere Orte von denen Angriffe geschehen. Oek., Cocc., Chr. Schmid: Glück und Unglück. Limb.: die Erhöhung der Christen beim Kreuzestode und die Ertränkung derselben im Meere. Heum.: alles mit einander (indem er die lat. sprüchwörtliche Redensart vergleicht summa imis miscere, superis inferis notum est. Indeß müßte erwiesen seyn, daß im Griech. derselbe Sprachgebrauch bei *ὕψωμα* und *βάθος* statt fand). Ohne daß wir die große Anzahl dieser verschiedenen Erkll. einzeln durchgehn, suchen wir die zu rechtfertigen, die wir für die beste halten. Dreierlei ist in allen jenen Erklärungen zu tadeln, daß sie entweder gar zu speciell sind, oder in *βάθος* und *ὕψωμα* etwas allzu geringes finden, welches nach den vorhergegangenen größeren Hinderungsmitteln zu matt seyn würde, oder endlich, daß sie nicht durch

den Sprachgebrauch unterstützt sind. Am zulässigsten wäre noch, namentlich dem Sprachgebrauche nach, die Bed. „Glück und Unglück," welche denn in die speciellere „Ehre und Schmach" übergehen kann, da ὕψος besonders Bezeichnung des äußern Ansehns und Vermögens, der Wohlfahrt überhaupt ist, βαϑος dagegen des Elends. Hiob 24, 24. in der LXX., 1 Makk. 10, 24. Judith 9, 20. Jac. 1, 9. 2 Kor. 11, 7. 2 Kor. 8, 2. Vorzüglicher scheint indeß die Erklärung Theoph.'s und besonders Theod.'s. Ersterer erklärt ὕψωμα vom Himmel, βαϑος von der Erde, und zwar metonymisch, abst. pro concr. „alles was Himmel und alles was Erde ist," so daß der Ausspruch zu vergleichen wäre mit Ps. 73, 25, 26. Wäre dies der Sinn der Worte, so hätten wir einen erhabenen Schluß dieses erhabenen Epinikion. Von ὕψωμα ließe sich auch diese Bedeutung leicht rechtfertigen. Im Hebr. heißt מָרוֹם der Himmel, dies übersetzen die LXX. stets ὕψος, welches auch im N. T. diese Bed. hat, Luc. 1, 78. Eph. 4, 8. Dagegen würde sich für die dem βαϑος beigelegte Bed. „Erde" nur Eph. 4, 9. anführen lassen, wo τα κατωτερα μερη τῆς γῆς steht, indem γῆς Gen. appos. ist. Und zwar wählte P. hier diesen seltneren Ausdruck nur um des speciellen Gegensatzes willen. Ob in der LXX. in Jes. 7, 11. das εἰς βαϑος und εἰς ὕψος heiße „im Himmel oder auf der Erde" ist noch zweifelhaft. Theod. sagt: βαϑος ὡς οἶμαι, τ. γεενναν ὀνομαζει, ὕψος βασιλειαν (τ. οὐρανῶν). Diese Bed. von βαϑος läßt sich mehr erweislich machen, als die obige. Denn im Hebräischen wird der Scheol mit dem Namen belegt תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ, אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת, בּוֹר תַּחְתִּיּוֹת welche Benennungen insgesammt dem βαϑος entsprechen; Röm. 10, 7. wird der Scheol im allgemeinen ἄβυσσος genannt; Luc. 8, 31. und öfter in der Offenb. wird der Theil des Scheol, wo die Verdammten sind, insbesondere ἄβυσσος genannt; Phil. 4, 12. heißen die Bewohner des Scheol καταχϑονιοι. Dieser Gegensatz nun von Himmel und Hölle ist noch mehr geeignet als alle vorhergenannten den Schlußstein dieses Epinikion zu bilden. So nimmt es insbesondere Beng., Wetst. —— Οὔτε τις κτισις ἑτερα. Theod. nimmt κτισις in der Bed. „Natur": πᾶσαν ὁμοῦ τ. κτισιν ἀντιταλαντευσας τῇ περι τ. ϑεον ἀγαπῃ, κ. τοῖς ὁρωμενοις συναψας τ. νοητα, ἀγγελους κ. ἀρχας κ. δυναμεις, κ.

τ. παροῦσι τ. προσδοκωμενα ἀγαθα, κ. μεν δη και τ. ἠπειλημενας κολασεις, κ. προς τουτοις τ. αἰωνιον ζωην κ. τ. αἰωνιον θανατον· κ. θεασαμενος ἐτι τοῦτο το μερος ἐλλεῖπον, ζητεῖ μεν ἀλλο τι προσθεῖναι· οὐχ εὑρων δε, ἀλλην τοσαυτην κτισιν κ. πολλαπλασιαν διαπλαττει τ. λογῳ· κ. οὐδε οὑτως ἐξισουμενα ταῦτα παντα ὁρᾷ τῇ περι τ. θεον ἀγαπῃ. Richtiger „Geschöpf, Wesen." —— Ἀπο τῆς ἀγαπης τ. θεοῦ, τῆς ἐν Χ. Diejenigen, welche schon V. 35. die Liebe des Menschen zu Christo verstanden, suchen auch diese Worte danach zu erklären. Wiewohl man nun freilich sagen kann, weil überhaupt nur durch den Sohn der Weg zum Vater gehe, könne der Mensch ebenfalls nur in Christo Gott wahrhaft lieben, so ist doch weit natürlicher anzunehmen, daß der Ap. hier sagen will, was der Kernpunkt der evangelischen Lehre ist, daß Gott uns in Christo vergeben hat, Eph. 4, 32., und daß wir angenehm sind in dem Geliebten, Eph. 1, 6. So heißt es anderwärts, daß die Gnade Gottes uns in Christo geworden ist, 1 Tim. 1, 14. 2 Tim. 1, 9. und eben so die χρηστοτης τ. θεοῦ, Eph. 2, 7. Dagegen findet sich keine Parallelstelle von der Liebe des Menschen zu Gott in Christo.

Capitel IX.

Inhalt.

Es hatte der Ap. mit dem achten Capitel den dogmatischen Theil des Briefes geendigt, bis Cap. 12. folgt nunmehr ein anderer, den wir ein historisches Corollarium nennen können. War nämlich der Weg des Heils, den der Ap. bisher gelehrt hatte, der einzige, so folgte, daß die Juden, welche noch immer durch Gesetzerfüllung selig werden wollten, völlig von der Begnadigung ausgeschlossen wären. Und, da bei weitem mehr Heiden als Juden in die Gemeinde Christi aufgenommen wurden, so ergab sich aus der Lehre Pauli würklich die Verwerfung fast sämmtlicher jüdischer Theokraten. Dies konnte

hart erscheinen. P. versichert daher zuerst, daß ihm selbst es wehe thue, daß würklich die Mehrzahl der Theokraten verworfen werden sollte. Allein es sei doch Wahrheit. Es könne auch dagegen nicht eingewendet werden, als bleibe alsdann die dem Abraham gegebene Verheißung, daß Israel das Bundesvolk werden solle, unerfüllt. Denn diese Verheißung erstrecke sich nicht auf alle leiblichen Abkömmlinge Abrahams als solche. So seien ja doch Isaak und Ismael beide Kinder Abrahams der leiblichen Abkunft nach gewesen, und doch habe Gott damals bloß dem Isaak die Vorrechte ertheilt, der nach göttlicher Verheißung geboren. Eben so frei verfahre Gott auch jetzt, wenn er nicht alle Theokraten des A. B. in das neue Gottesreich aufnehme, sondern nur die, welche sich die göttliche Bedingung des Glaubens an Christum gefallen lassen, ohne sich auf ihre Werkgerechtigkeit zu stützen. Wollte aber der Israelit einwenden, das Beispiel passe nicht, da Sarah ein frommes Weib und rechtmäßige Gattin Abrahams gewesen, Hagar dagegen keine Hebräerin, stolz und nur Magd, so zeige sich ein noch schlagenderes Beispiel, wie Gott an die leibliche Abkunft sich nicht binde, bei Rebekka, welche den Jakob und Esau als Zwillinge gebar. Dennoch ward Jakob zum Besitze Canaans von Gott bestimmt, Esau aber erhielt kein Vorrecht dieser Art. Und insofern Gott diesen Beschluß schon gleich bei ihrer Geburt aussprach, könne man daraus ferner auch das abnehmen, daß auch nicht Werke ihrerseits als Bedingung von Gottes Beschluß da waren, daß also was er dem Jakob ertheilte, mag man seine Geburt oder seine Werke beurtheilen, er ihm aus freiem Gnaden-Entschlusse ertheilte. Daraus könne aber andrerseits nichts weniger gefolgert werden, als daß Gott ungerecht sei. Wir müssen, will P. sagen, nur anerkennen, daß bei Gott alles Gnade ist, und bei uns von Ansprüchen gar nicht die Rede seyn kann in irgend einer Art. So kann denn also ein Streben, welches eigenmächtig gewisse Ansprüche (wie Israel seine leibliche Abkunft und seine Gesetzerfüllung) auf Vorrechte bei Gott geltend macht, nie sein Ziel erreichen. Ja aus Pharaos Beispiel lerne man, daß der Halsstarrige durch die Langmuth Gottes zwar eine gewisse Zeit getragen werden kann, daß ihm aber die Strafe sicher und dann desto härter folge zur Verherrlichung Gottes. Daraus gehe denn hervor, fährt P. fort, daß der Mensch es sich gefallen lassen müsse, wenn Gott, durchaus keine Ansprüche von Seiten des Menschen anerkennend, den, welcher

den von Gott gemachten Bedingungen sich fügt, annehme, den andern seiner Verstockung überlasse. Gott erscheine wahrlich erbarmend genug, wenn er solche Verstockte, die sofort Strafe verdient hätten, mit Langmuth trägt, und im Gegensatz zu ihnen die seinen Bedingungen sich Fügenden verherrlicht. Solche, die auf diese Weise, vermittelst der von Werkgerechtigkeit unabhängigen Bedingungen Gottes, zur Verherrlichung gelangten, seien nun gegenwärtig unter Juden und Heiden die an Jesum Gläubigen. Diese nähmen dann freilich ihre Begnadigung als etwas hin, auf welches sie durchaus keine Ansprüche haben, allein auf der andern Seite stelle auch Gott ihnen durchaus keine andere Bedingung als den bloßen Herzens-Glauben. Auch für diese dem Israeliten auffallende Erscheinung spreche schon das A. T. Es fänden sich daselbst einerseits Stellen, wo die Berufung der Heiden verkündigt wird, andererseits Stellen, wo die Propheten nur einer geringen Anzahl Juden die künftige Begnadigung weissagen. So liege denn also deutlich der Grund, warum Israel nicht in das neue Gottesreich aufgenommen wird, nicht in Gott, sondern Israel selbst habe diese Verwerfung sich beizumessen, weil sie durch eigenes Streben und auf Grund gewisser Ansprüche die Begnadigung erhalten wollen, nicht aber der von Gott nach freiem Entschlusse gestellten Bedingung sich fügen, auf die Erlösung Christi in kindlichem Glauben einzugehen.

Theile.

1) Versicherung des Ap., daß zu seinem eignen Schmerze aus der von ihm bisher vorgetragenen Heilslehre die Verwerfung des alten Bundesvolkes im Ganzen folge, V. 1 — 6. 2) Gott erkennt weder leibliche Abkunft noch Werke des Menschen als Ansprüche auf Begnadigung an, V. 6 — 14. 3) Bei Gott steht das unbedingte Recht wie und wem er Liebeserweise ertheilen will. So steht es ihm auch frei jetzt Bedingungen der Begnadigung zu stellen, unter welchen auch die Heiden, und zwar in noch größerer Anzahl als die Juden, begnadigt werden, V. 14 — 24. 4) Schon das A. T. weissagt, daß von den Juden nur wenige, und dagegen die Heiden begnadigt werden sollten, V. 25 — 33.

Erster Theil: Versicherung des Ap., daß zu seinem eignen Schmerze aus der von ihm bisher vorgetragenen Heilslehre die Verwerfung des alten Bundesvolkes im Ganzen folge, V. 1 — 6.

V. 1. Der Ap. hat nun die Auseinandersetzung jener großen Heilsbotschaft, die er in C. 1, 16. ankündigte, beendet. Er blickt jetzt gleichsam um sich, und sieht inwiefern dieselbe würklich dem sündigen Geschlecht zum Heile gereiche. Da bietet sich dem Blick die große Schaar der Theokraten des alten Bundes dar, welche, da sie im Ganzen sich jener göttlichen Heilsanstalt feindselig widersetzt, scheint gänzliche Verwerfung zu verdienen. Da nun P. die traurige aber deswegen doch unbestreitbare Wahrheit dieser Folgerung einsieht, so fühlt er sich gedrungen am Schlusse seiner Auseinandersetzung über das Verhältniß des alten Bundesvolkes zu der neuen Heilsanstalt noch einigen Aufschluß zu ertheilen. Er zeigt, daß es die eigene Schuld Israels ist, wenn sie nicht aufgenommen werden, daß ihr Hochmuth ihr Verderben ist, vermöge dessen sie eigene Ansprüche geltend machen und den göttlichen Beschlüssen sich nicht fügen wollen. Er thut ferner dar, daß auch schon der A. B. jene Verstocktheit der Juden in der messianischen Zeit, wie auch die Berufung der Heiden andeute, und eröffnet endlich im elften Cap. in ferner Zukunft die Aussicht, daß, nachdem die Mehrzahl der Heiden in das Reich Gottes eingegangen, auch Israel der Masse des Volks nach sich bekehren und das in Jesu dargebotene Heil annehmen werde. Mit dieser glorreichen Aussicht, welche uns die Heiden und Juden als Bürger des Reiches Christi in gleicher Verherrlichung und inniger Verbrüderung zeigt, schließt der Ap. den dogmatischen Theil seines Briefes. Zur Einleitung nun zu diesem letzten Abschnitte fühlt der Ap. sich bewogen die Versicherung voran zu schicken, wie innig er selbst sein Volk liebe. Wir dürfen wohl nicht annehmen, daß diese einleitende Versicherung seiner Liebe aus der Reflexion hervorgegangen sei, etwa, wie die Ausleger meist annehmen, weil die Zuneigung der Heiden zu ihm Verdacht gegen seine aufrichtige Anhänglichkeit an Israel erregen konnte, oder weil gerade die Hei-

den sich am meisten bekehrten und man den Ap. hätte beschuldigen können, daß er die Juden deswegen hasse; vielmehr ist es natürlicher, was der Ap. hier sagt für den unmittelbaren Ausdruck seines Gefühles anzusehn. —— Ἐν Χῷ. Die meisten älteren und neueren Ausll. betrachten dies als Eidesformel gleich dem προς τ. Χον, so daß der Sinn wäre: „bei dem Verluste Christi," oder: „so wahr als Christus lebt." Glassius, Noldius, Schöttg. berufen sich auf den Gebrauch des ב bei Schwüren im Hebr. Allein theils finden wir das ἐν bei Eidesformeln im N. T. nur da, wo ein Zeitwort des Schwörens vorkommt, theils haben wir überhaupt kein Beispiel, daß der Ap. im eigentlichen Sinne bei Christo geschworen habe. Eph. 4, 17., wo μαρτυρομαι bloß „ermahnen, beschwörend bitten" heißt und für eine Eidesformel gar kein Ort ist, ist das ἐν κυριῳ eben so aufzufassen, wie wir sogleich das ἐν Χῷ hier erklären werden, nämlich: „indem der Herr selbst mir dabei im Gemüthe gegenwärtig ist und mich antreibt." 1 Tim. 5, 21. ist das ἐνωπιον τ. Χοῦ nicht als Eidesformel aufzufassen, und wäre es auch eine, so würde schon das hinzugefügte κ. τ. ἐκλεκτῶν ἀγγελων zeigen, daß es an dieser Stelle eine ganz besondere Ausnahme wäre, da man doch wohl bei den Engeln weder unter den Juden noch unter den Christen geschworen hat. Besser und dem gewöhnlichen Sprachgebr. von ἐν Χῷ und ἐν πνευματι ἁγιῳ analoger ist es daher, wenn wir annehmen, daß das ἐν Χῷ das Element bezeichnet, in welchem, als er dieses sagte, seine Seele sich bewegte, wie das N. T. eben so von einer χαρα ἐν Χῷ, einer ἀγαπη ἐν Χῷ u. s. w. spricht. Vgl. 2 Kor. 11, 10. Pel.: ostendit quidquid vel facit vel loquitur in Christo, eum loqui vel agere cuius est membrum. Jac. Capellus: cum in Christo sim, ut verax est ille, ego quoque vere vobis dico. Eben so Cocc. Matter und mehr rationalistisch Cler., welcher das ἐν Χῷ erklärt: als ein vir christianus, der seiner Religion nach nicht lügen darf. —— Οὐ ψευδομαι. Die Verneinung neben der Bejahung verstärkt die Bejahung, Joh. 1, 20. Eph. 4, 25. Sam. 3, 17. Gerade so wie hier 1 Tim. 2, 7. Ganz verkehrt ist die Verbindung, welche Rösselt, Bolten, Koppe und Koppe's Nachtreter Rosenm. annehmen, nach der mit οὐ ψευδομαι das ἐν πν. ἁγ. als Eidesfor-

mel zu verknüpfen seyn soll, so daß das ἐν πν. ἁγ. dem ἐν Χῷ als Eidesformel entspräche. Abgesehen von der gewaltsamen Construction, die dann eintritt, ist es völlig unerweislich, daß ein Christ je beim heiligen Geist geschworen habe. Am natürlichsten verbindet man das ἐν πν. ἁγ. mit συμμαρτυρούσης. Das Gewissen ist im Menschen die Stimme Gottes, allein es wird beim unbekehrten Menschen häufig verdunkelt, beim Christen wird es erhöht, indem der Geist Gottes, das neue den Geist des Bekehrten erfüllende und belebende Element, auch sein Gewissen durchdringt. Darum ist des Christen Zeugniß, auch wenn er sich auf sein Gewissen beruft, höher als das des unbekehrten Menschen. So insbesondere Bucer. Ueber das συν in συμμ. s. zu Cap. 2, 15., wo dieselbe Formel vorkommt.

V. 2. Den Grund seines Schmerzes spricht P. nicht explicite aus, wir erkennen ihn aber aus dem Folgenden. — Auch wenn P. es nicht sagte, wie tief es ihn schmerzt, daß Israel den Herrn seinen Heiland nicht erkennt, würden wir es uns vorstellen können, wenn wir an jene brünstige Liebe denken, die der Apostel für alle Gemeinden seines Herrn wie für jeden Einzelnen hatte. Nicht genug, daß der heilige Mann unter allen Anfechtungen von außen und innen aller Gemeinden, die er selbst gesammelt und als Kinder liebt, ununterbrochen in seinen Gebeten gedenkt (1 Kor. 1, 4. Phil. 1, 3, 4. Eph. 1, 16. 1 Thess. 1, 2.), auch derer die durch Andere zum Preise Christi gesammelt worden, denkt er unaufhörlich (Röm. 1, 9, 10.), ja jeder Einzelne, der dem Ap. als Bruder bekannt und verwandt ist (Philem. 4. 2 Tim. 1, 3, 4.), ist im Gebete seiner Seele gegenwärtig. Kurz er fühlt das Leiden und die Freuden aller Glieder des großen Leibes, dem er angehört. Er ruft: Ich trage Sorge für alle Gemeinden. Wer ist schwach und ich werde nicht schwach? Wer wird geärgert und ich brenne nicht? (2 Kor. 11, 29.). Aufopfern will ich für euch mit Freuden, ja mich selbst für eure Seelen aufopfern, auch wenn ich für meine glühende Liebe wenig geliebt werde (2 Kor. 12, 15.). Eine solche glühende Bruderliebe, welche alle in Christo Gepflanzten als Glieder mit Inbrunst im Geist umfaßte, welche, begierig den ganzen Erdkreis zu Einer Gemeinde des Gekreuzigten zu vereinigen, auf der Strecke von Jerusalem bis nach Illyrien hin nicht mehr Raum fand (Röm. 15,

19, 23.) für die Gewalt ihres Würkens, mußte wohl glühen, gerade das Volk der Gemeinde des Herrn einzuverleiben, welches dem Keime nach dieselbe im mütterlichen Schooße getragen und zur Welt geboren hatte.

V. 3. Dieser Ausspruch des Ap., welcher sehr verschiedene Auslegungen erhalten hat, soll zuerst von uns nach dem Sinne erklärt werden, welcher dem Unbefangenen sich als der natürlichste und richtigste von selbst darbietet. Das Wort ἀναθεμα ist ursprünglich gleich mit ἀναθημα, wie εὑρεμα und εὑρημα, ἐπιθεμα mit ἐπιθημα, welches Theod. zu dieser Stelle wie auch zu Jes. 13. und Zeph. 1. bemerkt, und bedeutet etwas von dem gemeinen Gebrauch Ausgesondertes. Allein späterhin wurde ἀναθημα in der bessern Bed. genommen „etwas für die Götter besonders Niedergelegtes," und ἀναθεμα in der schlechteren „etwas vom gemeinen Gebrauche wegen seiner Verworfenheit Abgesondertes." Aehnlich ist der lat. Sprachgebrauch, nach welchem sacer auch so viel als execrabilis und intestabilis ist. So unterscheidet es nebst vielen anderen auch Hesych. Da nun dieses Wort sowohl bei Profanscrr. vorkommt als bei den Hellenisten, so fragt es sich ferner, ob es hier in der Beziehung gebraucht werde, die es im griech. Sprachgebr. hat, oder in der des hebr. Sprachgebrauches. Bei den Griechen ist es gleich mit καθαρμα und περιψημα. Mit diesen Ausdrücken wurden bekanntlich diejenigen bei den Griechen belegt, die zur öffentlichen Sühne dargebracht wurden, auf welche also gleichsam die Schmach und Schuld aller Menschen übergetragen wurde. Suidas: οὑτως ἐπελεγον τῳ κατ' ἐνιαυτον συνεχοντι τ. κακῶν· περιψημα ἡμῶν γενου, ἡτοι σωτηρια κ. ἀπολυτρωσις, κ. ἐνεβαλον τ. θαλασσῃ, ὡσανει τ. Ποσειδῶνι θυσιαν ἀποτιννυοντες. Dergleichen Männer waren Menökeus, Kodrus, Curtius, die Decier. Vgl. auch was Servius zu Virg. Aen. l. III. v. 56. von der Sühne, welche bei den Massiliern ein in's Meer Gestürzter alljährlich bringen mußte, sagt. Um den Versöhnungstod Christi zu erläutern berief sich auch Orig. auf diese allgemein unter den Heiden verbreitete Idee, daß die Schuld mehrerer Menschen auf Einen könne übergetragen werden. Orig. c. Celsum, l. I. c. 31. Im N. T. indeß scheint diese Idee weder in ἀναθεμα noch 1 Kor. 4, 13. in περιψημα zu liegen. Es

hat nämlich *περιψημα* dort die allgemeinere Bed. „verächtliche Menschen," wie dies der Zusammenhang ausweist. Wo aber *ἀναθεμα* sonst vorkommt Apg. 23, 14. 1 Kor. 12, 3. 16, 22. Gal. 1, 8, 9. ist der angegebene griech. Sprachgebr. entweder ganz unzulässig oder nur figürlich anwendbar (Vgl. Winer, Neut. Gramm. S. 20.). Da es nun überhaupt auch wahrscheinlicher ist, daß P. sich an den jüd. Sprachgebr. dieses Wortes angeschlossen habe, so stehen wir nicht an, denselben auch hier dem *ἀναθεμα* zuzusprechen. In der LXX. nämlich entspricht *ἀναθεμα* dem hebr. חֵרֶם und *ἀναθεματιζω* wie auch *ἀνατιθημι* dem Zeitwort הֶחֱרִים. Das Wort חֵרֶם nun im Hebr. abgeleitet von dem im Arab. befindlichen Stammworte حرم arcere, bezeichnet gleichfalls die Absonderung von Menschen oder Thieren oder Städten für Jehovah; solche für ihn abgesonderte Dinge oder Wesen wurden aber alsdann in Folge dessen vernichtet oder getödtet, daher hat auch חֵרֶם die Bedeutung „Vertilgungsfluch" Mal. 3, 24. Sach. 14, 11. und הֶחֱרִים hat per met. effect. pro causa die Bed. „vernichten," Jer. 50, 21. Jes. 11, 25. Wollten wir nun den Sprachgebrauch von *ἀναθεμα* aus diesem alt-hebräischen ableiten, so würde es heißen können „ein zur Vertilgung Bestimmter." Es würde dann P., mit andern Worten, für seine Brüder den Tod zu leiden bereit seyn. Es würde dann *ἀναθεμα* hier soviel seyn wie 1 Kg. 20, 42. אִישׁ חֶרְמִי, welches die LXX. gut übersetzt: *ἀνδρα ὀλεθριον*. Dann wäre zu dem Ausspruche des Ap. zu vergleichen 2 Kor. 12, 15. Diese Bed. geben dem *ἀναθεμα* würklich unter den Alten Hier. quaest. 9. ad Algas., Hilar. ad Ps. 8., unter den Neueren Justinian, Beaus., Elsner, Zeger, Ammon u. A. Gegen diese Bedeutung bemerkt aber Chrys. schon im allgemeinen, daß sie zu matt sei. Diejenigen, sagt der diese Stelle mit heiliger Entflammung commentirende Bischof, welche hier an den leiblichen Tod denken, *τῆς σφοδροτητος πoῤῥω κ. μακραν ἑστηκασιν. ὁ γαρ καθ᾽ ἑκαστην ἡμεραν ἀποθνησκων κ. νιφαδας κινδυνων θεις, κ. εἰπων· τις ἡμᾶς χωρισει ἀπο τ. ἀγαπης τ. θεοῦ; θλιψις ἢ στενοχωρια ἢ λιμος ἢ διωγμος; κ. οὐκ ἀρκεσθεις τ. λεχθεῖσιν, ἀλλ᾽ ὑπερβας τ. οὐρανον κ. τ. οὐρανον οὐρανοῦ, κ. ἀγγελους, κ. ἀρχαγγελους, κ. παντα τα ἀνω περιδραμων κ. συλλαβων ὁμοῦ τ. παροντα κ. τ. μελλοντα, τα*

ὁρωμενα, τα νοουμενα, κ. λυπηρα κ. χρηστα, κ. οὐδεν ὅλως ἀφεις, κ. οὐδε οὑτω κορεσθεις, ἀλλα κ. ἑτεραν τοσαυτην κτισιν τ. οὐκ οὖσαν ὑποστησαμενος, πῶς ὡς μεγα τι λεγων μετ᾽ ἐκεῖνα παντα, θανατου τ. προσκαιρου ἐμνημονευσεν ἄν; Besonders spricht dagegen, daß, nehmen wir diese Ausl. an, das ἀπο Χοῦ keine passende Erkl. leidet. Denn es muß alsdann entweder ἀπο in der seltenen Bed. von ὑπο genommen und Christus als der Veranlasser des Todes angesehen werden. Es könnte dann der rabb. Sprachgebr. verglichen werden, in welchem בְּשַׁמְתָּא ד״י eine gewöhnliche Formel ist. Dieser Zusatz wäre aber hier allzu müßig, und wenn er auch nicht müßig wäre, so würde man sich doch nicht erklären können, warum der Ap. sich gerade von Christo und nicht vielmehr von Gott zum Tode verdammt wissen will. Oder man müßte mit Elsn. und Carpz. das ἀπο Χοῦ mit ηὐχομην verbinden, welches aber ein im Griech. ungebräuchlicher Latinismus wäre (petere ab aliquo; im Griech. εὐχεσθαι τῷ θεῷ oder προς τ. θ.). Diese Constr. wäre an sich hart, und man könnte dabei eben so wenig begreifen, warum der Ap. gerade diesen Zusatz macht. Wir ziehen es daher vor, dem ἀναθεμα eine Bed. zu geben, welche das entsprechende חֵרֶם im neu-hebr. oder rabb. Sprachgebrauche hat, und welche auch in allen neutestamentlichen Stellen, wo es vorkommt, vorwaltet. Bei den Rabb. bezeichnet nämlich חֵרֶם einen Bann, wodurch Jemand von dem Umgange, dem Synagogenbesuch und anderen Vorrechten ausgeschlossen wird. Es konnte diese Bed. aus der alttestamentlichen sich entwickeln, und schon Esr. 10, 8. wird das חֵרֶם über das Eigenthum eines Strafbaren in Verbindung mit dessen Ausschluß aus dem קְהַל הַגּוֹלָה erwähnt. Die späteren Rabbinen unterschieden einen dreifachen Bann. Der erste, leichteste Grad war נִדּוּי (seclusio), dieser Bann bestand in der vier Ellen weiten Entfernung von allen Hausgenossen und dauerte einen Monat. Der zweite Grad war חֵרֶם; mit dem in diesem Grade Stehenden darf Niemand lernen, handeln, essen, trinken; auch der Zutritt zur Synagoge (nach dem Talm. Tract. Middot durften sie freilich in den Tempel; allein wahrscheinlich nur ins atrium gentium, wo auch die Unreinen seyn durften) ist ihm verwehrt. Der dritte Grad des Bannes hieß שַׁמַּתָּא (vgl. über die Etymologie dieses Worts Jost, Geschichte der Israeli-

ten

ten, Th. 3. S. 150.) Mit ihm war Absonderung von Gottesdienst und Umgang für immer verbunden. R. Salomo sagt: Wer mit Schammatha verbannt ist, ist wie das Fett an den heißen Ofen geschmiert, es trocknet ein und kehrt nie wieder. Wie furchtbar bei den Juden das Bannsprechen war, sieht man aus der schaudererregenden Bannformel in Buxtorf's Lexicon Talm. p. 828. Noch mehrere der Art hat Imbonati, Bibl. Rabb. p. 450. sqq. Bezeichnet demnach *ἀναθεμα* hier den durch den Bann Verfluchten, so ist das *ἀπο* auch sehr natürlich aufzufassen als Bezeichnung des Terminus, wie Gal. 5, 4. *κατηργηθημεν ἀπο τοῦ Χοῦ*. Das *Χριστος* nehmen nun mehrere Erkll. metonymisch als Bezeichnung des Körpers Christi, nämlich der Gemeinde. So Grot., Hammond, Selden u. A., wie auch Theod., zwar nicht hier, aber zu 1 Kor. 16, 22. das *ἀναθεμα* erklärt: *ἀλλοτριος ἐστω τ. κοινοῦ σωματος τ. ἐκκλησιας*. Allein *Χρ.* kann nicht geradezu für die Gemeinde stehn, nur in gewissen Beziehungen, und zwar bezeichnet es alsdann immer die unsichtbare, innere Gemeinschaft der Gläubigen. Schwerlich würde es bei P. die äußere Kirchengemeinschaft bezeichnen, und schwerlich würde P. dieses als den allergrößten Liebesbeweis angeführt haben. Natürlich ist wohl nur die älteste Auffassung, welche unter *Χριστος* Christum selbst, die Gemeinschaft mit ihm und alle Güter des Heils versteht, die in seiner Gemeinschaft zu finden sind. So Orig., Chrys., Theod., Oek., Calv., Bucer, Witsius, Beng. u. A. Vortrefflich sprechen über die Liebe, die P. hier ausdrückt, folgende Erkll. Chrys.: *και γαρ πελαγους παντος εὐρυτερα κ. φλογος ἁπασης σφοδροτερα ἦν αὐτη ἡ ἀγαπη, κ. οὐδεις αὐτην κατ' ἀξιαν ἀναγορεῦσαι δυνησεται λογος ἀλλ' ἐκεῖνος μονος οἶδεν αὐτην ὁ μετα ἀκριβειας αὐτην κτησαμενος*. Photius: *ὃν οὐδεν δυναται χωρισαι τ. ἀγαπης τ. θεοῦ, οὐ θανατος ἀπειλουμενος, οὐ ζωη προτεινομενη, οὐ τα ἐκεῖθεν ἁπλῶς, οὐ τα ἐνταῦθα, οὐχ ὅπερ ἀν τις ἐπινοησῃ, ὃν τοινυν οὐδεν χωρισαι δυναται, πῶς αὐτος ἑκουσιως ἀφισταται; τι οὖν ἐστι τοῦτο; πῶς συμβησεται τ. ἀσυμβαντα; πρῶτον μεν φαμεν, ἅτι οὐκ ἐστι ταῦτα ἐναντια. οὐ γαρ ἐστιν ἐναντιον το ἀγαπᾶν τ. Χον οὑτως ὡστε μητε δια κολασεως μητε δι' ὑποσχεσεως πασης ἀφιστασθαι τ. ἀγαπης αὐτοῦ, κ. το ἀγαπᾶν τον πλησιον οὑ-*

τως, ὥστε τ. σωτηριαν αὐτῶν ἴσην κ. μειζονα τῆς ἰδιας ἡγεῖσθαι σωτηριας, οὐκουν ταῦτα ἐναντια ἀλλα κ. μᾶλλον συνᾳδοντα. ὁ γαρ ἀγαπῶν ἀδελφον αὐτοῦ, ἀγαπᾷ και τ. δεσποτην κ. ἐμπαλιν. ναι, φησι τις, ἀλλ' ἐνταῦθα προκρινει την τοῦ πλησιου ἀγαπην τῇ προς τ. θεον, κ. εὐχεται ἐκεῖνον ἀπαρνησασθαι τοῦ ἐκεινους κερδῆσαι. ὁ δε Χριστος φησιν· ὁ φιλῶν πατερα ἢ μητερα ὑπερ ἐμε, οὐκ ἐστι μου ἀξιος· ἀλλ' οὐκ ἐστι τοῦτο φιλεῖν ὑπερ τ. Χον. τι γαρ ἦν το φιλεῖν ἐκεινους; το οἰκειῶσαι αὐτους τῷ Χῷ. πῶς οὖν ἐστι φιλεῖν ἐκεινους ὑπερ τ. Χον, ὁπου κἀκεινους εἰς τ. φιλιαν κ. ὑπακοην ἑλκυσαι ἐσπευδε τ. Χοῦ; — — κ. γαρ διϊσταμενος Π. ὑπερ τ. δοξης τ. Χοῦ κ. τῆς ἐν αὐτῷ τῶν Ἰουδαιων ἑνωσεως, ῥᾷον παλιν ἡνοῦτο κ. συνηπτετο, ὥσπερ τις πῶλος μικρον τῆς μητρος ἀποσπασθεις, κ. οὕτως παλιν αὐτος τε ἐσωζετο, κ. ὁ Χος ἐπι πλεον ἐδοξαζετο, κ. το Ἰουδαιων ἐθνος ἐσωζετο, κ. αἱ διαθῆκαι κ. ἐπαγγελιαι εἰς περας ἠρχοντο. μᾶλλον δε οὕτως διϊσταμενος οὐ διϊστατο ἀλλα πλεον ἡνοῦτο. ἢ οὐ δοκεῖ σοι ὅτε Τιμοθεον περιετεμνεν, ὅτε αὐτος ἡγνισατο, ὅτε τα τοῦ νομου ἐτελει τ. χαριν κηρυσσων, ὅτι τροπον τινα προς τ. χαριν ἐδοκει διϊστασθαι κ. ἑαυτῷ ἐναντιοῦσθαι; ἀλλ' οὔτε διϊστατο οὔτε ἑαυτῷ ἠναντιοῦτο. ὑπερ γαρ τ. χαριτος κ. τοῦ προσαγαγεῖν παντας τ. Χῷ κ. ταῦτα κ. τἆλλα παντα ἐπραττεν. Bengel: Verba humana non sunt plane apta, quibus includantur motus animarum sanctarum, neque semper iidem sunt motus illi, neque in earum potestate est, tale semper votum ex sese elicere. Non capit hoc anima non valde provecta. De mensura amoris in Mose (Exod. 32, 32.) et Paulo non facile est existimare. Eum enim modulus ratiocinationum nostrarum non capit, sicut heroum bellicorum animos non capit parvulus. Apud ipsos illos duumviros intervalla illa, quae bono sensu ecstatica dici possint, subitum quiddam et extraordinarium fuere. Witsius: persuasus sum, non esse illos harum rerum aestimatores, qui cogitationes suas longe supra illius quae plerumque obtinet et laudari solet charitatis teporem extollere non didicerunt. Si quis quodammodo saltem divini amoris raptus expertus est, is demum rite cognoscet, omnia sic amantis vota et verba ad vivum resecanda non esse. Dem ist auch ganz

so; die Einwendungen gegen diesen portentosus amor, wie ihn Bucer nennt, kommen nur von einer kühlen Betrachtungsweise her, welche ganz vergißt was ein liebendes Gemüth in der Gluth der Begeisterung auszusprechen fähig seyn kann. Ebensowenig werden wir uns daher entschließen können anzunehmen, daß P. bloß eine gewöhnliche, sprüchwörtliche Redensart der Morgenländer angewandt habe. Die Araber nämlich, um ihre starke Liebe zu bezeugen, bedienen sich des Ausdrucks نفسي الفدا لك „meine Seele ist Loskaufung der deinen." So in dem Verse:

روحي الفدا لاحبّاي وان نقضوا
عهد المصون الذي العهد لا نقضا

Vgl. Caab Ben Zohair, ed. Lette Lugd. Bat. 1748. p. 97. sqq. und Schultens zu Haririi Consessus, Franeq. 1731. p. 83. Maimonides zu Sanhedrin, fol. 18, 1. zur Erkl. des talm. Ausdrucks הֲרֵינִי כַּפָּרָתְךָ „Siehe ich bin deine Loskaufung, Sühne," bemerkt daß er ein gewöhnlicher Ausdruck der Liebe sei. Allein schon die gewichtvolle Art, wie P. seine Worte einleitet, erlaubt uns nicht eine bloß sprüchwörtliche Redensart anzunehmen, welches auch dann um so weniger möglich ist, wenn wir ἀναθεμα ἀπο Χοῦ nicht vom Tode Pauli verstehen. Man vergleiche übrigens über ἀναθεμα in dieser Stelle die sehr gelehrte Abhandlung von Witsius, Miscellanea Sacra T. II. und De Prado Obss. selectae, ed. Fabric. Hamb. 1712. ad h. l. Wir schreiten nunmehr zur Erkl. der übrigen Worte, wobei sich uns noch eine verschiedene Auffassung des Satzes zeigen wird. —— Ὑπερ τ. ἀδ. Wir können das ὑπερ in seiner engeren Bed. „anstatt, an der Stelle von" nehmen. Das Wörterbuch Baal Aruch führt unter כל die bei den Rabbinen gewöhnliche Formel הֲרֵינִי כַּפָּרָתוֹ auf, und bemerkt dabei, sie bedeute so viel als הֲרֵינִי בִּמְקוֹמוֹ לִסְבֹּל עֲוֹנוֹתָיו „Siehe da bin ich an seiner Stelle seine Schuld zu tragen." Nach dem ihnen bei Anwendung jener Formel gewöhnlichen Sprachgebr. müßte also das ὑπερ ganz die stellvertretende Bed. haben. Auch in dem griech. Sprachgebr. hatte ὑπερ in Verbindung mit περικαθαρμα diese Bed. Witsius, de Prado, Beng. machen darauf aufmerksam, daß die Juden würklich von dem Reich Christi ausgeschlossen werden

sollten, daß also, wenn P. an ihrer statt ein von Christo Verbannter werden wollte, das ὑπερ in der stellvertretenden Bed. zu nehmen sei. Doch dünkt es uns vorzüglicher die Bed. des ὑπερ nicht zu urgiren, sondern es in der allgemeineren zu nehmen „zum Besten für." —— *T. συγγενῶν μου κ. σ.* Dies drückt aus inwiefern ihm die Israeliten, dem menschlichen Gefühle nach betrachtet, so theuer sind, während V. 4. und 5. anzeigt, inwiefern sie ihm als Gläubigem so wichtig seien. In dem hinzugefügten *κατα σαρκα* hat *σαρξ* die Bed. „die leibliche Abkunft," im Gegensatz zu einer geistlichen Verbindung. —— *Hὐχομην.* Die Vulg., Cypr., Ambr., Pel., Bucer, Heum. u. A. übersetzen es im Latein. durch das Imperf. indicat. und dadurch entsteht noch eine Erklärungsweise, welche von den bisher angegebenen verschieden ist. Pel. nämlich und nach ihm Andere erklären: optabam aliquando cum persequerer Xm. Der Zusammenhang, den dieser Satz zufolge dieses Verständnisses mit dem vorhergegangenen haben soll, ist dann folgender: „Ich habe (im Schluß des 8ten Cap.) die Liebe Christi zu uns (oder wie Heum. will: meine Liebe zu Christo) so eindringlich in ihrer Größe beschrieben, daß ich nicht umhin kann hinzuzusetzen, wie sehr es mich betrübt früher gewünscht zu haben, um meiner Brüder willen lieber durch einen Bann von Christo geschieden zu bleiben." Die Erkl. indessen zerreißt ganz und gar den Zusammenhang. Ueberdieß stände diese Bezeugung des Schmerzes, sobald sie in unmittelbarer Verbindung mit dem Schluß des achten Cap. gedacht werden soll, viel zu abgesondert von den letzten Versen des 8ten Cap. da. Die ganze V. 4. und V. 5. folgende Beschreibung der Vorzüge der Israeliten wäre eigentlich zwecklos, und eben so unnöthig müßte die nähere Beschreibung des *ἀναθεμα* durch das *ὑπερ τ. ἀδελφῶν μου* erscheinen. Richtiger werden wir also an dieser Stelle das Imperfectum im Deutschen durch den Conjunct. übersetzen „ich möchte es wünschen." Und zwar drückt gerade der Indic. des Imperf. das Unmögliche dessen aus was man wünscht, weswegen man denn auch eigentlich nicht wünscht, während der Optativ die Möglichkeit des Gewünschten zugiebt, das Präsens die Gewißheit voraussetzt. —— *Ἀὐτος ἐγω.* Erasm.: ipse qui tantum laborarim ne seiungar a Christo. Theod.: *σφοδρα*

αρμωδιως παρενεθηκε κ. το αὐτος ἐγω, τῶν ἤδη περι τ. ἀγαπης περι τ. Χον εἰρημενων ἀναμιμνησκων.

V. 4. Während P. V. 3. durch das *τ. συγγ. μου κατα σ.* ausdrückte, wie schon die menschlichen Gefühle ihn zur besondern Liebe der Juden bewögen, giebt er nun an, wie jeder Jünger Christi durch den besonderen Platz, den die Juden in der Oekonomie Gottes einnehmen als Canal des göttlichen dem Menschengeschlecht mitgetheilten Lichtes, zu besonderer Liebe dieses Volkes entflammt werden müsse. Es sind aber diese Vorzüge der Israeliten, die P. nahmhaft macht, solche die nicht auf ihren Verdiensten, sondern auf der freien Gnade Gottes beruhen. Chrys.: *ἐκεῖνα τιθησιν ἅπερ τ. τοῦ θεοῦ δωρεᾶς ἐστιν ἐνδεικτικα, μονον, οὐκ ἐκεινων ἐγκωμια.* —— *Ἰσραηλῖται.* Dieser Name ist ehrenvoll, weil er auf den ehrenvollen Namen zurückweist, welchen der Stammvater selbst von Gott erhalten hatte „Gotteskämpfer." 1 Mos. 32, 29. So wird er als besonders rühmendes Epitheton mit *σπερμα Ἀβρααμ* verbunden 2 Kor. 11, 22. und dort sowohl als auch Phil. 3, 5. neben *Ἑβραῖος* gebraucht. Theod.: *ἦν τοῦτο το ὀνομα καθαπερ τις κλῆρος εἰς τ. ἐκγονους παραπεμφθεν.* —— *Ὧν ἡ υἱοθεσια.* Indem Gott Israel für sein besonderes Eigenthum (סְגֻלָּה) erklärte, in welchem er selbst König war, konnte auch Israel sich einer Kindschaft, d. h. eines näheren Verhältnisses zu Gott rühmen. Darum wird auch Gott der Vater der Theokraten (5 Mos. 32, 6.), die Israeliten werden seine Kinder (5 Mos. 14, 1. 32, 5.) genannt. Doch wie die ganze israelitische Theokratie nur äußerlich vorbildet, was der neue Bund innerlich gewährt, so ist auch diese *υἱοθεσια* der Israeliten nur äußerliche Annahme zur Kindschaft, bei welcher im Innern noch das *πν. δουλειας* (Cap. 8, 14.) fortdauerte. Vgl. Gal. 4, 1. —— *K. ἡ δοξα.* Die einfachste Erkl. dieses Worts ist die, daß es entweder als eine Epexegesis von *υἱοθεσια* angesehen wird oder als mit demselben ein Hendiadyoin bildend. Jene Annahme der Israeliten zur Kindschaft gab ihnen herrliche Vorrechte, so daß dieselbe hätte *υἱοθεσια τῆς δοξης* genannt werden können. So versteht es Orig., Theod., Chrys., Ans., Hunnius, Calov. u. A. Indeß könnte auch *δοξα* hier per meton. effect. pro causa die Bundeslade Israels bezeichnen, welche 1 Sam. 4,

21, 22. כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל genannt wird. So Calv., Grot., Koppe. Oder, was noch mehr für sich hätte, es könnte die δόξα hier jene sichtbare Erscheinung Gottes anzeigen, welche im A. T. כְּבוֹד י״י genannt wird. Nach der Darstellung des A. T. nämlich erscheint Gott nicht selbst, sondern in einem ihn offenbarenden Wesen, welches theils mehr theils weniger persönlich gefaßt wird. Gewöhnlich erscheint als Repräsentant Jehovah's der Engel Gottes מַלְאַךְ י״י (vgl. darüber die gründliche Abhandl. von Vitr., Obsервv. sacrae, T. II., de angelo sacerdote.) und als solcher wird er identificirt mit Jehovah 1 Mos. 16, 17. womit vgl. V. 13. 1 Mos. 3, 11. womit vgl. V. 16. 2 Mos. 3, 2. vgl. V. 4. besonders 2 Mos. 34, 5. und 33, 19. Derselbige, der 2 Mos. 32, 34. und 33, 2. der Engel Gottes hieß, wird 2 Mos. 33, 14. das Angesicht Gottes genannt. Ja Jes. 64, 9. wird von einem Engel des Angesichts gesprochen. Nach einer andern minder hypostasirenden Auffassung wird dieser Offenbarer Gottes als seine Herrlichkeit dargestellt, insofern die Herrlichkeit, das Ausstrahlen eines Wesens, eben so sehr das Hervortreten desselben aus seiner Verborgenheit anzeigt, wie das Enthüllen des Antlitzes. Diese Herrlichkeit Gottes erscheint vorzugsweise als Repräsentant Jehovah's in der die Bundeslade bedeckenden Wolke, aus der Gott zu Mose sprach (2 Mos. 40, 34, 35. 3 Mos. 9, 6. 2 Mos. 25, 22.). Und zwar ist dieses Wohnen, wie R. Bechai sagt (Buxt. de arca foed. c. 10. p. 109.), nicht als eine Einschränkung des allgegenwärtigen Gottes zu denken, sondern es ist wie das Erfülltwerden einer am Meere gelegenen Höle durch Wasser, ohne daß das Meer kleiner wird. Doch auch außerdem, wenn von der Erscheinung Gottes die Rede ist, wird von dem Erscheinen seines כָּבוֹד gesprochen. Ez. 1, 20. 10, 4. 1 Kg. 8, 10. Der Targum endlich braucht stets שְׁכִינְתָּא י״י als Umschreibung Gottes und auch die LXX. hat an einigen Stellen, wo vom Erscheinen Gottes die Rede ist (Jes. 6, 1.) δόξα τ. θεοῦ, ohne daß im Hebräischen das entsprechende כָּבוֹד steht. Daß nun P. hier als einen besonderen Vorzug der Israeliten die Theilnahme an jenen Theophanien angeben wolle, ist die Meinung von Thom. A., Beza, Justin., Turr., Heum. u. v. A. Ein Vorzug war dies nun allerdings, indeß möchte doch von dieser göttlichen Erscheinung nicht wohl

gesagt werden können, daß sie auf dieselbe Art Besitzthum der Israeliten war, wie das was P. außerdem anführt, zudem da der zweite Tempel, nach dem ausdrücklichen Ausspruche der Juden, der Schechina ermangelte. Dazu kommt, daß man, wenn *δοξα* hier das hebr. כְּבוֹד י״ bezeichnen soll, durchaus den Zusatz *τ. θεοῦ* erwarten würde, wenn man nicht etwa sagen wollte, daß der Ap. nicht die hebr. Phrase nachbildete, sondern die chaldäische, wo שְׁכִינְתָּא absolute steht. Wir ziehen es aus den angegebenen Gründen vor bei der zuerst genannten Erkl. zu bleiben, nach welcher *δοξα* im allgemeinen die preiswürdigen Vorzüge des Volks Gottes bezeichnet. —— *Αἱ διαθῆκαι.* Hätte der Mensch die Idee eines Bundes des Unendlichen mit ihm dem Staube erfunden, so wäre es die kühnste und verwegenste. Nun da sie von Gott gegeben, ist sie die anbetungswürdigste. Von Noah an erfuhren alle Patriarchen die Auszeichnung dieser *διαθῆκαι*, daher auch hier der Plur. gesetzt ist, wie Eph. 2, 12. Orig. will, daß *διαθῆκαι* die einzelnen Erneuerungen der Gnadenversicherung Gottes durch die Propheten seien. Wenigstens sind wohl auch diese nicht auszuschließen. Unpassend scheint aber die Erklärung Bezas und Grot., daß *διαθῆκαι* per met. für die Tafeln des Bundes stehen, denn dann wäre *νομοθεσια* überflüssig. —— *Ἡ νομοθεσια.* Das Wort wird auch bei den Profanscrr. gleich mit *νομος* gebraucht. So auch 2 Makk. 6, 23. Die Gesetze Israels zeichneten es aus vor andern Völkern, daß dieselben es darum beneiden mußten, 5 Mos. 4, 5, 6. Ps. 147, 19, 20. Vgl. Röm. 8, 19, 2, 18, 19, 20. —— *Ἡ λατρεια.* Theod.: *ἡ νομικη ἱερουργια.* Orig.: sacerdotalia officia. Es entspricht dem Hebr. עֲבוֹדָה 2 Mos. 35, 24. 30, 17. Im talm. Tractat Pirke Avoth, C. 1. findet sich ebenfalls תּוֹרָה und עֲבוֹדָה neben einander, indem es heißt: Simon der Gerechte sagte: Durch drei Dinge besteht die Welt, durch die תּוֹרָה, durch die עֲבוֹדָה und durch גְּמִילוּת חֲסָדִים. Grot. will es verkehrterweise vornämlich auf das Paschalamm einschränken. —— *Αἱ ἐπαγγελιαι.* Einige wie Justin., Grot., Carpz. wollen es gleich mit *εὐλογιαι* בְּרָכוֹת nehmen, und auf die Verheißungen beziehen, welche der Gesetzerfüllung ertheilt worden. Allein dann ist der Sinn matt. *Ἐπαγγελιαι* auch im Plur. bezeichnet nicht selten (Röm. 15, 8. Gal. 3, 16.

Hebr. 11, 13, 17, 33.) Verheißungen, und wohl mögen hier, eben so wie C. 3, 2. unter λογια, besonders die Weissagungen auf die mess. Zeit darunter verstanden seyn.

V. 5. Es ist dem Ap. darum zu thun die Vorzüge der Israeliten recht ins Licht zu stellen, um seine Liebe zu ihnen zu rechtfertigen. Zugleich ging aber auch daraus ihre Schuld deutlicher hervor. Ambr.: tanta praeconia nobilitatis Iudaeorum enumerat, ut omnibus pro his dolorem incutiat, quia, non recipiendo Salvatorem, praerogativam patrum et promissionis meritum perdiderunt, peiores gentilibus facti. Propensius enim malum est dignitatem perdidisse quam non habuisse. Hier. qu. X. ad Alg.: Christus, iste tantus ac talis, ab eis non recipitur de quorum stirpe generatus est. In quibus igitur tanta fuerunt bona, dolet cur nunc tanta mala sint. —— Ὧν οἱ πατερες. Den Erzvätern beschloß Gott die Verheißungen zu geben, an sie knüpft sich also die ganze Herrlichkeit des messianischen Gottesreiches (Röm. 11, 28.). Obwohl alle ausgezeichneten Männer des A. B. πατέρες genannt wurden (Sirach 44. die Ueberschrift und V. 1. ff., eben so heißt David πατηρ Apg. 2, 29.), so ist es doch wahrscheinlicher, daß hier die Benennung im engeren Sinne sich nur auf Abraham, Isaak und Jakob bezieht, denen die Verheißungen geschehen, und nach welchen Gott sich zu nennen sich herabließ 2 Mos. 3, 13., wo Gott heißt אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם vgl. Matth. 22, 32. —— Κ. ἐξ ὧν ὁ Χ. το κατα σ. Dies ist die größte Gnadenerweisung Gottes, deren Israel gewürdigt worden ist — der Messias selbst ist aus diesem Geschlecht hervorgegangen. Calv.: neque enim nihil aestimandum est, cognatione carnali cum mundi servatore cohaerere: nam si honoravit universum hominum genus, quum se naturae communione nobis copulavit, multo magis eos, quibuscum habere voluit arctum coniunctionis vinculum. Ueber κατα σαρκα vom Messias gebraucht vgl. Röm. 1, 3. —— Ὁ ὢν ἐπι παντων θεος εὐλογητος εἰς τ. αἰῶνας· ἀμην. Es scheint, wenn wir ohne vorgefaßte dogmatische Meinung, den Ausspruch exegetisch prüfen, daß Christus selbst θεος ἐπι παντων genannt werde. Da diese Auffassung sich als die zunächst liegende darbietet, werden wir sie zuerst entwickeln. Das Part. mit dem Ar-

tikel vertritt die Stelle des verb. fin. mit dem Relativ, wie öfter (Joh. 1, 18. 3, 13. 12, 17. besonders aber 2 Kor. 11, 31. wo in ähnlicher Verbindung steht: ὁ θεος κ. πατηρ τ. κυριου ἡμῶν οἶδεν, ὁ ὢν εὐλογητος εἰς τ. αἰῶνας), ist also aufzulösen in ὅς ἐστι, wie der Syrer thut. Der Ap. hatte gerade hier Veranlassung das Höchste zu sagen was vom Messias sich sagen ließ, denn es war ihm ja darum zu thun den Juden zu zeigen, welch' unendlicher Gnadenerweis an ihnen es sei, daß sie in so naher Beziehung zum göttlichen Erlöser ständen. Dazu kommt daß das vorausgegangene κατα σαρκα, wie Orig., Theod. bemerken, hier eben so eine Beschreibung des Höheren in Christo nach sich zieht wie Röm. 1, 3. Das ἐπι παντων soll das θεος genauer bestimmen, indem es anzeigt daß P. Christum mit dem der allein wahrer Gott ist, mit dem allmächtigen Jehovah selbst, gleich setzen will. Im Hebr. ist אֱלֹהֵי צְבָאוֹת und שַׁדַּי eben so wie bei den neutestamentlichen Schriftstellern (in der Offb. Joh.) das in der LXX. diesen beiden Worten entsprechende ὁ παντοκρατωρ Bezeichnung des allein wahren Gottes. Es wäre zu diesem Ende freilich angemessener, daß das θεος den Artikel hätte, doch steht θεος, auch wenn es den wahren Gott anzeigt, zumal wo es Prädikat ist, öfters (Joh. 1, 6, 13, 18. 3, 1. 2 Kor. 1, 21.) ohne Artikel. Hier konnte überdies wegen des eben vorangegangenen ὁ ὢν nicht wohl der Art. gesetzt werden. Weit weniger empfiehlt sich die Erkl. von Beza, Limb. u. A. παντων als Masc. anzusehn und auf die Väter zu beziehen, über welche Christus erhaben sei. Vor εὐλογητος haben wir ein Comma zu setzen. Aus Andacht pflegten die Juden bei Nennung des Namens des höchsten Gottes, zumal wenn sie besondere Gnadenerweise desselben namhaft machten, dem Namen eine Doxologie beizusetzen. So Paulus Gal. 1, 5. 2 Kor. 11, 31. Insbesondere thaten sie dies auch, wenn sie die Lästerungen Anderer gegen den Namen Gottes erwähnten, s. zu Röm. 1, 25. Daher ist es zu erklären daß bei den spätern Juden, statt den Namen Gottes zu nennen, die Umschreibung gewöhnlich ist הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, ja schon im N. T. finden wir ὁ εὐλογητος als umschreibende Benennung Gottes, Marci 14, 61. So zeigt dann diese Doxologie, die sonst nur Gott zukommt (Luc. 1, 68. Eph. 1, 3. 1 Petr. 1, 3. und die schon angeführten Stellen), daß der Erlöser, in un-

zertrennlicher Einheit mit Gott verbunden, nach Paulus, gleicher Ehre mit Gott theilhaftig werde. Als eine Parallele kann verglichen werden Offb. 5, 13. wo dem Lamme dieselbe erhabene Doxologie gebracht wird wie dem höchsten Gotte. Man könnte nun einwenden, daß es dem paulinischen Lehrbegriff zuwider gewesen sei, Christum mit dem Vater an Wesen und Macht völlig gleich zu setzen. Doch ist dies mit nichten der Fall. Allerdings ist nach dem Lehrbegriffe Pauli Gott der Vater der Urgrund alles Seyns, es giebt nur Einen Gott als Urquell alles Seyns 1 Kor. 8, 6. (Joh. 5, 26. heißt es nach derselben Ansicht, daß der Vater dem Sohne die Macht gegeben das Leben zu haben in sich selber), der Sohn ist nur ein Abbild seines Seyns Kol. 1, 15. 2 Kor. 4, 4. (Mit dem hier von Paulo gebrauchten εἰκων ist gleich ἀπαυγασμα Hebr. 1, 3.). Allein eben als Abbild des göttlichen Seyns ist auch der Sohn in nichts von dem Vater unterschieden, sondern drückt Gottes Seyn vollkommen aus. Wie die Kirche es bezeichnet, ist die ἀγεννησια die einzige Eigenschaft, die der Vater allein besitzt. In dem Sohne wohnt wesenhaft die ganze Fülle des göttlichen Lebens, Kol. 2, 9. Er hat ἰσα τῷ θεῷ, Phil. 2, 6. Ju 1 Tim. 3, 10. dürfte allerdings die Lesart ὃς die richtigere seyn, allein es wird der Sohn geradezu θεος genannt Tit. 1, 3. 2, 13. Darum ist denn auch der Sohn der Gegenstand der Anbetung aller Engel und Menschen, Phil. 2, 10. Man kann nicht als eine widersprechende Stelle 1 Kor. 8, 6. anführen, denn die κυριοτης (welche Christo als dem Offenbarer des verborgenen Gottes, als dem Herrn des zu Einem großen Gottesstaate vereinigten Geisterreiches vorzugsweise gebührt) schließt die θεοτης eben so wenig aus, als die θεοτης die κυριοτης. Auch widerspricht der Gleichheit des Göttlichen in Christo mit dem Vater nicht 1 Kor. 15, 22 — 29., denn in dieser Stelle wird uns eben so wie 1 Kor. 8, 6. nicht bloß von dem Göttlichen in Christo gesprochen, sondern von dem Erlöser nach seiner ganzen göttlich-menschlichen Persönlichkeit, der dann seine Herrschaft dem Vater übergiebt, wenn die Erlösung subjective der sündigen Menschheit zu Theil geworden und Gottes Leben durch die ganze Masse der gläubigen Menschheit verbreitet ist. Richtig daher Aug. zu jener Stelle, de trin. l. I. c. 8.: X. in quantum Deus est, nos cum illo subiectos habet, in quantum

sacerdos, nobiscum illi subiectus est. Was demnach P. über das Verhältniß des Sohnes zum Vater und des mit der Menschheit verbundenen εἰκων τ. θεοῦ zu Gott selbst lehrt, ist vollkommen übereinstimmend mit Johannis Lehre. (Vgl. die treffliche Schrift: Kleuker, Johannes, Petrus und Paulus, als Christologen, Riga 1785.). Ja es läßt sich zeigen, daß die jüdische Theologie in den Jahrhunderten nach Christo eben so eine Identität der Persönlichkeit des Messias mit Gott annahm und lehrte. Einerseits wurde von diesen Theologen der Messias als heiliger Mensch geschildert, welcher aus dem Stande der Erniedrigung zum Stande der Erhöhung gelangen sollte (Maji Theol. Iud. loc. VIII. §. 12. Martini, Pugio fidei, passim), andrerseits als die Schechinah selbst (Sommeri Theol. Soharica, Thesis VIII. p. 35. et 38. sqq. Bertholdt, Christologia, p. 132. et 133.). Nach der Lehre des Buchs Sohar (dessen Abfassung wohl zufolge der besonders von Schöttg. gegen Gläsener urgirten Gründe nicht später als in das zweite Jahrhundert nach Christo zu setzen ist), spiegelt sich der Alte in dem זְעֵיר אַנְפִּין, dem kleinen Antlitze, von diesem ergießt sich das Licht auf alle Geschöpfe, und alle strahlen ihr empfangenes Licht wieder dem Alten zu (Idra Rabba, Sect. VIII. §. 126.). Dasselbe kleine Antlitz heißt auch Schechinah (d. i. die Fülle Gottes) und wird geradezu דיוקן d. i. εἰκων genannt, es ist der Anfang aller Creatur. Es heißt auch Metatron (mediator) und begreift die obere und die untere Welt im Centrum, weil es nach dem Bilde Gottes geschaffen. Dies sind die buchstäblichen Ausdrücke darüber im Sohar. Uebereinstimmend damit lehrt das Buch Jezirah (dessen Zeitalter sich nicht bestimmen läßt, das aber schon in der Gemarah citirt wird, so daß es nicht wohl später als ins 5te Jahrhundert fallen kann). Es heißt daselbst (Liber Iezira, ed. Rittang. Amst. 1642. §. 2.): „Die zweite Intelligenz ist die erleuchtende, sie ist die Krone der Schöpfung זוֹהַר הָאַחְדוּת הַשָּׁוֶה, der mit der Einheit völlig gleiche Glanz, der über alle Häupter erhaben." Vermöge dieser Vorstellung von dem Uroffenbarer Gottes, welcher die ganze Fülle des göttlichen Lebens in sich aufnehmend sie auf die anderen Wesen ausstrahlt, und vermöge der Ansicht, daß eben dieser Uroffenbarer und Vermittler der höheren und niederen Welt in der Menschheit des Messias erschienen

sei, wird denn auch der Messias von den jüdischen Theologen als identisch mit Gott betrachtet. Er führt den allerheiligsten Namen Jehovah und auch den Namen הַלְקָה d. i. הוא בריך קֻדְשָׁא, welches dann vollkommen damit übereinstimmt, daß Paulus ihm hier die Doxologie beilegt (Sommeri Theol. Soharica, p. 78. Maji Theol. Iud. l. VIII. §. 1. Schöttg., Horae Hebr. T. II. p. 8.). Mit diesen Lehren der jüdischen Theologen sind ferner auch die Keime derselben, die schon die Apokryphen liefern, zu vergleichen (B. d. Weish. 7, 22, 25. Sir. 1, 4, 9. C. 43.). — So scheint sich denn in der That nach historischen Gründen eben so sehr als nach grammatischen die angegebene Auffassung des Ausspruchs als die richtigste zu bewähren.

Die angegebene Erklärung dieses Ausspruches Pauli ist denn auch von den meisten ältern und neuern Erklärern vertheidigt worden, von Orig., Ignat., Tert., Cypr., Aug., Ambr., Theod., Athan., Oek., Cassian, Calvin, Mel., Wolf, Heum., Chr. Schmid u. v. A. Auch gründen mehrere der genannten Ausleger gerade auf diese Stelle gegen die Bezweifler der Gottheit Christi einen Beweis. So stimmt denn also alles, auch die exegetische Tradition, zusammen, um die angenommene Erklärung zu bestätigen. Dennoch sind seit Erasmus manche abweichende Erklärungen versucht worden, die aber — zu ihrem eigenen Nachtheil — wieder unter einander selbst sehr stark von einander abgehen. Der erste, der eine andere Auslegung vorschlug, war Erasmus, welcher in der vermehrten Ausgabe seiner Anmerkungen, gleichsam um bei dieser Stelle seinen ganzen Scharfsinn zu zeigen (denn in der Paraphrase übersetzt er der gewöhnlichen Erklärung gemäß), drei, ja vier Interpunctionen angab, nach denen ein verschiedener Sinn entstände. Ihm folgten dann Andere. Zuerst schlägt Erasm. als zulässig vor, hinter *κατα σαρκα* einen Punkt zu setzen, und die Doxologie ganz und gar auf den Vater zu beziehen, als eine Lobpreisung für seine an den Israeliten bewiesene Gnade. So Enjeddin, Whiston, Semler. Doch dagegen ist, daß erstens das *εὐλογητος*, welches Prädicat zu *θεος* seyn müßte, gegen die Regel hinter seinem Subject *θεος* stände. Bengel nämlich und schon vor ihm Faust.-Socin. bemerkten, daß im Hebr. das בָּרוּךְ und danach im Griech. das *εὐλογητος* in den Doxologien stets voran-

stehe, und in der That findet sich nur Ps. 68, 20. in der LXX. eine Ausnahme hiervon. Besonders aber spricht dagegen, daß alsdann das ὢν ein völlig müßiger und höchst unnatürlicher Zusatz wäre. — Sodann giebt Erasm. an, daß man hinter παντων interpungiren, und das ὁ ὢν ἐπι πάντων als Beschreibung Christi im Gegensatze zu dem το κατα σάρκα ansehen könne, von Θεος an aber eine Doxologie annehmen. Denselben Weg schlägt ein Locke, Clarke, Justi, Ammon. Bei dieser Interp. verschwindet allerdings das Gezwungene der vorigen einigermaßen, es hat nämlich das το κατα σαρκα alsdann einen Gegensatz, und ὢν ist nicht mehr überflüssig; allein auffallend ist dann einerseits das Unbestimmte in dem Ausdrucke ὁ ἐπι παντων, welches nicht durch das ἐπανω παντων Joh. 3, 31. entschuldigt werden kann, andererseits die Hintenanstellung des Präd. εὐλογητος, auch würde endlich, da Θεος dann Subj. ist, der Artikel dabei erwartet werden. Die anderen Mißdeutungen des Ausspruchs übergehen wir als unbedeutend, und erwähnen nur noch die Ausflucht der Socinianer, welche meinen, durch das hinzugefügte ἐπι παντων zeige es sich deutlich, daß Θεος hier im allgemeineren Sinne „Herr, Herrscher" zu nehmen sei. Noch willkührlicher als die Mißdeutungen sind die Veränderungen der Lesart. Erasmus zeigt an, daß in einigen Handschriften des Cyprian, Hilarius und Chrys. in den Citaten Deus fehle, allein dies ist nur Schreibfehler, es steht in den bessern Handschriften. Grotius behauptet, auch der Syrer drücke es nicht aus, doch fälschlicherweise, der Syrer übersetzt deutlich „der Gott über alles ist." Stolz in seiner Uebersetzung läßt es hinweg. Außerdem wollen Whitby, Crell, Taylor u. A. statt ὁ ὢν lesen ὧν ὁ „denen auch Gott der Hochgelobte angehört," eben so sehr gegen alle Handschriften, als gegen den gesunden Verstand. Es ist aber diese Stelle insbesondere zu vergl. die Dissert. von Siegm. Baumg., Comm. ad difficiliora verba Rom. 9, 5. Halae, 1746. und Flatt, Annott. ad loca quaedam Epist. ad Rom. 1801, p. 18—27.

V. 6. Wie nun? — konnte vom stolzen Juden gefragt werden — Du verdammst uns alle, weil wir an deinen Christus nicht glauben, und willst somit Gott selber der Unzuverlässigkeit beschuldigen, der doch verheißen hat, daß ganz Israel in den

messianischen Staat aufgenommen werden soll? — P. erwiedert, daß schon von Anfang an die Verheißung Gottes nicht beabsichtigt habe, jedem Israeliten als Israeliten das messianische Reich zuzusichern. Calvin: quia voti sui fervore quasi in ecstasin raptus fuerat P., iam ad suas docendi partes redire volens, speciem correctionis adhibet, acsi seipsum ex immodico cruciatu colligeret.

Zweiter Theil: Gott erkennt weder leibliche Abkunft noch Werke des Menschen als Ansprüche auf Begnadigungen, V. 6—14.

6. Οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λ. τ. Θ. Das οἷον nehmen richtig schon die ältern Ausleger, Oek., Theoph., der Lat. als Adv. in der Bedeutung „wenn, gleichsam," und ergänzen demnach ein τοῦτο λέγω hinter οὐχ; das ὅτι ist alsdann pleonastisch mit οἷον verbunden, wie sonst auch bei Profanscr. und im N. T. ὅτι mit ὡς verbunden vorkommt (2 Theß. 2, 2). Oek.: οὐκ ἐπειδὴ ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τ. Θεοῦ, ἀλλ' ἵνα τὴν πρὸς αὐτοὺς ἀγάπην ἐνδείξωμαι. Will man aber das ὅτι nicht pleonastisch seyn lassen, so könnte man das οἷον in seiner ursprünglichen Bedeutung als Relativ nehmen und vorher ergänzen οὐ τοιοῦτον δὲ λέγω. Auf jeden Fall ist eine von diesen beiden Auffassungen, die sich auch bei Calvin, Luther, Camerar., Carpz., Alberti u. v. A. finden, vorzüglicher als die dritte Erklärung, die von Erasm., Beza, Grot., Cocc., Venema, de Wette u. v. A. angenommen, daß οἷον hier so gebraucht worden, wie sonst οἷόν τε und zu übersetzen sei „es ist aber unmöglich, daß ..." Denn für diese Vertauschung finden sich nirgend Beispiele; naiv erscheint Heumanns Bemerkung, daß τε „ein sehr kleines Wörtlein sei und nur zur Zierrath diene," also auch fehlen könne. Wetstein will freilich Belege dafür beibringen; sie sind aber unpassend, indem darin entweder das Masc. des Rel. οἷος vorkommt, oder das Neutr. mit dem Dativ der Person; überdies folgt in derselben nach οἷος der Infinit. Denn, was noch mehr gegen jene Erklärung spricht, so ist ihr, wenn man immerhin die Auslassung des τε zugäbe, auch die eigenthümliche Constr. des οἷόν τε entgegen, welches ja den Inf.

nach sich hat, so daß es heißen müßte, οὐχ οἷον τε ἐκπεπτω-
κεναι. —— Λογος heißt hier „Verheißung," wie דְּבַר־יְיָ.
Ἐκπιπτειν, welches in der LXX. dem נָפַל entspricht, wird hier
eben so wie jenes (Jos. 21, 45. 1 Kg. 8, 56. 2 Kg. 10, 10.) von
fehlschlagenden Versprechungen gebraucht. Da hiezu im N. T.
viele Belege (vgl. z. B. 1 Kor. 13, 8.), so ist schon deswegen die
Erklärung des Casaub., der es mit Berufung auf 2 Makk. 6, 8.
in der Bedeutung „aus dem Munde ausgehn" nimmt und über-
setzt: at id fieri non potest, nam a Deo profectus est hic
sermo, unzulässig. —— Οὐ γαρ παντες οἱ ἐξ Ἰσραηλ
οὗτοι Ἰ. κτλ. Der Apostel will durch diese Worte bloß den
Dünkel der Juden bekämpfen, als ob leibliche Abstammung ein
Vorrecht gewähre. Er verfährt hier ähnlich wie Cap. 3. am An-
fange. So wie er dort nicht abläugnete, daß der Jude vor dem
Heiden würklich Vorzüge besitze, sondern nur zeigte, daß jener
auf um so sträflichere Weise bei alle dem so sündlich sich beweise
wie der Heide, so gesteht er es auch hier zu, daß Israel und der
Same Abrahams einen Vorzug genießt, beschränkt aber den Be-
griff „Israel" und „Same Abrahams," wie denn P. gleicher-
weise auch in Cap. 2, 28. die Benennung „Jude" einschränkt.
Und allerdings war es auch so, daß Gott, indem er dem Volke
die Beseligung durch den Messias verhieß, dieses nicht that, um
das ganze Volk als solches in das Gottesreich aufzunehmen, son-
dern stets nur beabsichtigte, das Heil aus der Mitte Israels hervor-
gehen zu lassen und diejenigen zum Genusse desselben zuzulassen,
welche sich den Bedingungen, unter denen es ertheilt wurde,
fügten. Höchst verderblich würkte aber auf die Juden der Wahn,
als ob ihnen als Juden auch ein Anrecht auf die Begnadigung
gebühre. Eben so rügt jenen Wahn Justin. M., Dial. cum
Tryph. c. 44. p. 140., ed. Ben.: κ. ἐξαπατᾶτε ἑαυτους ὑπο-
νοοῦντες δια το εἶναι τοῦ Ἀβρααμ κατα σαρκα σπερμα παν-
τως κληρονομησειν τα κατηγγελμενα παρα τ. θεοῦ δια τ.
Χριστοῦ δοθησεσθαι ἀγαθα. In seiner Schroffheit spricht
sich derselbe im Talmud, Tract. Sanhedrin, C. 11. am Anfang in
den Worten aus, die seitdem allgemeiner Grundsatz der Juden
wurden: כָּל יִשְׂרָאֵל יֵשׁ לָהֶם חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא „Ganz Israel hat
einen Antheil an dem zukünftigen Leben." Von welcher Gesammt-
heit Israels dann die Gemarah zu jener Stelle nur die verschiede-

nen Arten von Ketzern ausnimmt. Auch Christus bekämpfte den Wahn des Anrechts auf Begnadigung durch leibliche Abkunft, Joh. 8, 39.; vgl. Matth. 3, 9. Gal. 3. 29. Und die Juden selbst gestehen, daß der zu Israel nicht zu zählen ist, der nicht ist wie Abraham. Nur daß sie, indem sie dieses sagen, der menschlichen Tugend ein Anrecht zugestehn. So Philo, de nobilitate p. 906. De praem. et poen. p. 919. und Abarbanel im Buche Nachalath Avoth, f. 183. c. 1.: הַתַּלְמִיד הַמּוּשְׁחָת בְּמִדּוֹתָיו אַף עַל פִּי שֶׁיִּהְיֶה מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל הִנֵּה אֵינוֹ מִתַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם כֵּיוָן שֶׁאֵינוֹ נוֹהֵג עַל פִּי מִדּוֹתָיו „der Jünger, welcher von verderbten Sitten ist, auch wenn er zu den Kindern Israels gehört, ist doch nicht von Abrahams Jüngern, darum, daß er dessen Sitten nicht nachtrachtet."

V. 7. Bei Abrahams Kindern selbst, will Paulus sagen, wird es schon offenbar, daß die leibliche Abstammung als solche kein Anrecht giebt. Ismael und die Söhne der Ketura waren ebensowohl Kinder Abrahams als Isaak, ja Ismael war der Erstgeborene (denn daß er von einer Magd geboren, brauchte sein Recht so wenig zu schmälern, als es den von Mägden geborenen Söhnen Jakobs deshalb geschmälert wurde), und dennoch ließ Gott die dem Erzvater ertheilte Verheißung durch Isaak erfüllt werden. Sehr anziehend und ähnlich der paulinischen ist die Darstellung, welche R. Jehuda Levita (lebte um 1140.) von der Offenbarung der freien Gnade Gottes in Erwählung der Begründer der Theokratie giebt. Er sagt (Liber Cosri, ed. Buxt. Bas. 1660. P. I. c. 95. et P. II. c. 12.): „Das עִנְיַן הָאֱלֹהִי (diese Redensart, welche buchstäblich: „göttliche Sache" heißt, ist von dem hebr. Uebersetzer wahrscheinlich für das arabische المعني الالاهي „die göttliche Wesenheit" gesetzt worden) hat sich von Anfang an in einer gewissen Reihe des Menschengeschlechts erhalten, und hatte Ein Mann mehrere Söhne, so ging es auf einen derselben über, der andere wurde davon ausgeschlossen. Jener ist dann gleichsam der Kern des Geschlechts, dieser mit den andern Ausgeschlossenen bildet die Schale. Nach dem Entschlusse Gottes wurde Ismael, ungeachtet er Erstgeborner war, verworfen als Schale (בְּגֶדֶר בַּקְּלִיפָּה), und Isaak erhielt das עִנְיַן הָאֱלֹהִי. Eben so wurde Esau verstoßen, ungeachtet er der Stärkere, und Jakob er-

erhielt Canaan, ungeachtet er der Schwächere war." Der Zusammenhang, in welchem Levita dies sagt, zeigt zwar eine von der paulinischen Ansicht verschiedene Betrachtung jener Oekonomie Gottes, indeß hat sie viele Berührungspunkte mit der paulinischen. — Es könnte nun hier und noch mehr bei dem folgenden Beispiele von Jacob und Esau der Calvinist folgenden Schluß ziehen: Beruft sich Paulus, um die Art der Ertheilung des Zutritts zu dem innern Gottesreiche zu rechtfertigen, auf die Art der Ertheilung des Eintritts in das äußere Gottesreich, und wird der Eintritt in jenes so wie der Eintritt in dieses ertheilt, so folgt daraus das decr. absol. Denn P. beschreibt die Ertheilung der Stiftung der alten Theokratie als etwas bloß aus dem absoluten Willen Gottes hervorgegangenes, auch die Gegner des Calvinismus gestehen ein, daß der Grund, warum gerade die Juden zum Bundesvolk gemacht wurden, schlechthin in dem Willen Gottes zu suchen sei (daß die Juden nicht um ihrer Werke willen zum Bundesvolk erhoben worden, sagt Gott selbst 5 Mos. 9, 6. und häufig sprechen es die Propheten aus, indeß folgt daraus nicht, daß die Erwählung Israels ohne alle Gründe der Weisheit Gottes geschehen sei. Einige davon vermögen wir auch schon hier auf Erden einzusehn, das Ganze wird uns klar werden, wenn wir das Weltganze erkennen werden. S. Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts, §. 8. 18. ff.; Tholuck, Apologet. Winke zum Studium des. A. T., Berlin 1821.), folglich giebt Paulus zu erkennen, daß der Grund, warum Gott Einigen die unwiderstehliche Gnade und somit die Erlösung schenkt, auch schlechthin in dem Willen Gottes liegt. Allein diese Folgerung ist mit nichten anzuerkennen. In Bezug auf die äußere Theokratie läugnet P. nur, daß sie auf Grund von Anrechten wegen leiblicher Abkunft oder wegen der Werke ertheilt worden, ohne daß er dadurch sonstige in der Weisheit Gottes liegende Beweggründe zu verneinen beabsichtigt. Und was die innere neutestamentliche Theokratie anlangt, so findet in der Ertheilung des Zutritts zu derselben nur eine negative Uebereinstimmung mit der Ertheilung des Zutritts zu der alttestamentlichen statt, nämlich insofern als auch der Eintritt in das Reich Christi nicht auf den Grund leiblicher Geburt oder der Werke erlangt wird. Weil aber das Reich Christi etwas nicht bloß den äußeren Menschen angehendes ist wie die jüdische

äußere Kirche, so findet von Seiten des Positiven aus erwogen der Unterschied statt, daß das Reich Christi nur unter einer Bedingung an die Menschen kommt, unter der, daß sie die Gnade nicht zurückstoßen. Insofern nun P. den Zutritt zu dem Reich Christi mit dem in die jüdische Theokratie vergleicht, hebt er nur die Aehnlichkeit des Zutritts zu beiden in negativer Rücksicht hervor, und will nur zeigen, daß bei dem einen wie bei dem andern nicht vorhergehende Ansprüche da waren. —— Οὐδ᾽ ὅτι. Dies giebt die Vulg. durch: neque qui; besser, wie auch der Syrer thut, wird ὅτι gleich mit διοτι genommen. Zu τεκνα kann man mit Theod. τοῦ θεοῦ ergänzen, wie dies V. 8. bei τεκνα steht. Allein jene Stelle kann eigentlich nicht für diese beweisen, da dort die Beziehung nicht ganz dieselbe ist. Man erwartet hier vielmehr, daß τοῦ Ἀβρ. ergänzt werde, zumal da der Satz mit dem in V. 6. Vorhergegangenen übereinstimmend scheint. —— Ἐν Ἰσαακ κτλ. Die Stelle ist angeführt aus 1 Mos. 2, 11. Das καλεῖν hat hier nach קָרָא die Bedeutung „erwählen." In den göttlichen Offenbarungen ist ein Fortschreiten vom Niederen zum Höheren bemerkbar, vom Allgemeineren, Unbestimmteren zum Bestimmteren eben so wie in der Natur. Abraham erhielt erst die allgemeine Versicherung, sein Same solle das Land ererben, dann erst die besondere, daß gerade Isaak der Erbe werden solle. Nach freier οἰκονομια bestimmte Gott dieses wie jenes.

V. 8. Das τοῦτ᾽ ἐστιν kann die historische Exegese des Ausspruches Gottes angeben, es kann aber auch zur Anführung der vorbildenden Andeutung dienen, welche, nach Pauli Urtheil, in jenem Ausspruche enthalten war. Auf die erste Weise faßt es auf Balduin, Mosheim, Taylor u. A. Dann wäre der Sinn: „Wir sehen also, daß Gott nach freiem Beschlusse nicht die Kinder als Erben des göttlichen Reichs ansieht, welche leiblich vom Erzvater stammen, sondern nach freiem Vorsatze die allein, welche er gerade verheißen hatte." Bei dieser Erklärung würde allerdings der Endzweck des Apostels erreicht; dieses Beispiel würde hinlänglich lehren, daß irgend ein freier Gnadenbeschluß Gottes, wie hier etwa der, die Begünstigungen an die Verheißung zu knüpfen, hinreiche, um jemandem den Zutritt zum

Gottesreich zu eröffnen. Allein es tritt bei dieser Erklärung das ἐπαγγ. ganz in den Hintergrund, welches der Apostel doch augenscheinlich hervorheben will, wie dies auch durch V. 9. erhellt. Schon deshalb ist mit Orig., Theoph., Oek., Ambros., Erasm., Grot., Limb. u. v. A. anzunehmen, daß P. in jener Verfahrungsweise Gottes mit Abraham und in der Erwählung gerade des Isaak eine typische Andeutung auf die Gläubigen des N. B. finde. Das τοῦτ' ἔστιν wird folglich zu umschreiben seyn „es wird uns demnach durch jene Verfahrungsweise Gottes angedeutet, daß ....“ Gerade das bedeutet die rabb. Phrase: והוא סוף דבור. Es ist nun noch die Frage zu beantworten, worin nach Pauli Ansicht die Aehnlichkeit der Gläubigen mit Isaak bestehe. Die meisten der angeführten Ausleger finden sie darin, daß Isaak auf wunderbarem, ungewöhnlichem Wege geboren worden, wie auch die Christen durch den Geist Gottes ihrem innern Menschen nach wunderbar gezeugt würden, die übrigen Söhne dagegen seien ganz nach dem Gange der Natur zur Welt gekommen. Insbesondre fassen den Typus so die Arminianer. Ambrosius dagegen und großentheils die Lutheraner erkennen das Typische darin, daß den Isaak eine bloße Verheißung ins Leben rief, wie denn auch bei den Gläubigen das objective Anbieten der Vergebung der Sünden von Seiten Gottes und das bloße Annehmen derselben von Seiten der Menschen zu ihrer Begnadigung hinreiche, ohne Voraussetzung irgend einer äußeren Bedingung. Diese Beziehung, die freilich der vorhergenannten sehr verwandt ist, ist unstreitig die passendste. Paulus vermag demzufolge durch das angeführte Beispiel Abrahams und Isaaks nicht bloß, wie er es wohl ursprünglich allein beabsichtigte (welches aus dem zweiten Beispiel von Jakob und Esau erhellt, das keine typische Deutung hat), zu zeigen, daß Gott auf völlig freie Weise den Zutritt zum Reich Gottes gestatten könne oder nicht (es ist wohl zu merken, daß bei dieser ganzen Beweisführung immer nur die eine Seite hervorgehoben wird, die andere aber, was nun der Mensch zu thun habe, wenn ihm die Gnade dargeboten ist, hier ganz unberücksichtigt bleibt); sondern es ergiebt sich aus dem gewählten Beispiel auch noch eine tiefere Andeutung, daß Gott nämlich gerade den zum Vater der Theokraten einsetzte, welcher durch eine bloße Verheißung Gottes, abgesehn vom Wege der gewöhnlichen

fleischlichen Fortpflanzung, zum Leben gerufen wurde. Der Ap. faßt hier wie auch in andern Stellen das A. T., in dessen Erzählungen sich so viele Analogien mit der neutestamentlichen Geschichte des Einzelnen und des Ganzen finden, typisch. Vermöge dieser Analogien läßt sich auch jener schöne, von den Kabbalisten oft so verkehrt angewandte, Ausspruch in gewisser Rücksicht billigen (Synopsis Sohar, p. 27. no. 19.): „Wie ein Engel Gottes nur in irdischem Gewande auf Erden erscheint, so kleidet sich ein geheimnißvoller Sinn der Schrift in einen offenbaren." Und eben so wahr als schön sagt aus diesem Grunde August. Quaest. CV. in Exod.: „Das ganze A. T. gleicht dem Geheimnisse der Bundeslade, über welches die Cherubim verdeckend ihre Fittiche ausbreiten." — Auch Gal. 4, 23. betrachtet der Ap. den Isaak, weil seine Geburt auf Verheißung erfolgte, als ein Vorbild der gläubigen Christen. Auf ganz ähnliche Weise stehn sich dort der *γεννηθεις κατα σαρκα* und der *γεννηθεις κατ' ἐπαγγελιαν* gegenüber, obwohl dort der Punkt der Entgegensetzung ein anderer ist. — Calvins Auffassung dieses Ausspruches und seiner Bedeutung ist folgende: duo sunt hic consideranda, promissionem salutis Abrahae datam ad omnes pertinere qui ad eum carnis originem referunt, quia omnibus sine exceptione offeratur, atque hac ratione iure appellari foederis cum Abrahamo concussi haeredes. Nam quum Dominus voluerit foedus suum non minus in Ismaele et Esau quam in Isaac et Iacob assignari, apparet non fuisse penitus ab ipso alienos, nisi forte pro nihilo habeas circumcisionem. Alterum est, filios promissionis proprie nuncupari, in quibus ipsius virtus et efficacia extet. Ea ratione hic negat P. omnes Abrahae filios esse filios Dei. Allein diese Unterscheidung der gratia efficax und inefficax ist hier völlig unpassend, da augenscheinlich hier nur von Ertheilung äußerer Vorrechte (wie der Theokratie), nicht von Gnadenwürkungen Gottes an der Seele die Rede ist, davon abgesehen, daß mit jener calvinischen Erklärung der Zusammenhang nicht übereinstimmt. Die Remonstranten bemerken richtig: agitur hic non de datione fidei sed iustitiae. — Der Ausdruck *τεκνα τ. θεοῦ* bezeichnet hier die Gott Wohlgefälligen unter den Theokraten, welche den Zutritt zum messianischen Reiche

erhalten. —— *λογιζεσθαι εἰς τι*, für etwas ansehen, wie das hebr. לְ נֶחְשַׁב.

V. 9. Paulus belegt es aus dem A. T., daß Isaak würklich auf Grund einer Gnadenverheißung geboren worden. Die Stelle ist aus 1 Mos. 18, 10. 14. In der LXX. lautet die Uebersetzung nicht ganz so. Für *κατα τ. καιρον τοῦτον* steht im Hebr. die schwierige Redensart כָּעֵת חַיָּה, welche die LXX. giebt: *κατα τ. καιρον τοῦτον εἰς ὥρας*, Onkelos: בְּעִדָּן דְּאַתּוּן קַיָּמִין. Die wahrscheinlichste grammatische Erklärung ist, daß חַיָּה Beiwort gen. foem. ist, wie Drusius erklärt: hoc tempore vivente i. e. redeunte. Dieselbe Redensart kehrt wieder 2 Kg. 4, 16.

V. 10. Das angeführte Beispiel der Erwählung des Isaak war allerdings beweisend genug, da Ismael noch dazu als Erstgeborner vor Isaak ein Vorrecht hätte haben sollen, allein es hätte doch immer noch der Grund der Berufung des Isaak zum Stifter der Theokratie nicht in Gottes freiem Entschlusse, sondern in irgend welchen Umständen des Ismael und Isaak gesucht werden können, wie z. B. darin, daß Ismael von einer andern Mutter, und zwar von einer Sklavin, gezeugt worden, von einem stolzen, unfrommen Weibe u. dgl. Darum zeigt P. in einem noch treffenderen Beispiele, wie Gottes Bestimmungen durchaus keine Anrechte von Seiten des Menschen anerkennen. Rebekka gebahr den Jakob und Esau als Zwillinge, beide hatten also einen gleichen Vater und eine gleiche Mutter, ja Esau war auch hier Erstgeborner, und dennoch ließ Gott die Berufung zur Stiftung der Theokratie auf Jakob übergehn. Mehrere Ausleger, wie Ambr., Armin., Hunnius, Corn. a Lap. u. A., nehmen auch hier eine typische Bedeutung des Jakob und Esau an. Allerdings könnte man dieselbe etwa auf folgende Art nachweisen: Ismael und Esau sind beide Erstgeborne, beide ungestüm und wild, beide ausgeschlossen von der Theokratie, beide aus der Heimath gestoßen. Isaak und Jakob sind beide Zweitgeborne, beide sanft und mild, beide Begründer der Theokratie und Inhaber Canaans, als des Vorbildes zunächst der evangelischen Verheißungen, sodann der *βασιλεια τ. Χριστοῦ* in der Verherrlichung. So fassen den Typus Barnabas, Ep. c. 12. p. 43. ed. Cot., Tertull., adv. Marc. l. III. p. 412. ed. Rig., auch Cyprian, testimon. adv. Iudaeos. Allein ungeachtet sich die Sache so darstellen läßt,

so hat doch P. hier den typischen Sinn nicht hervorgehoben. Er konnte es auch nicht; denn die Erwählung Jakobs war, inwiefern dieser nicht wie Isaak auf Grund einer so gewichtvollen Verheißung geboren worden, nicht im Stande von typischer Seite irgend etwas für die freie Begnadigung der Gläubigen zu beweisen. —— *Οὐ μονον δε.* Höhere Steigerung des Beweises. Theod.: *εἰ νομιζεις, φησι, δια τ. Σαῤῥαν προτιμηθῆναι τ. Ἰσαακ τοῦ Ἰσμαηλ, τι ἂν εἴπῃς περι τ. Ῥεβεκκας;* Wir haben nicht bloß hinter *οὐ μονον δε* zu ergänzen, sondern auch bei *Ῥεβεκκα* ein Anakoluth anzunehmen. Hinter *οὐ μονον δε* ergänzen Viele: *Ἀβρ. τοῦτο ἐπαθε*, wie Beza, Andere: *Ἀβρ. τοῦτο δεικνυσιν*, wie Baumg., dann brauchte man den Nom. *Ῥεβεκκα* nicht durch ein Anakoluth zu erklären. Allein es ist doch wahrscheinlicher, daß hinter dem steigernden *μονον* nur das zu ergänzen ist, was gewöhnlich, ein *τοῦτο*, wie auch Luther: „nicht allein ist's mit dem so" — und zwar könnte man dies *τοῦτο* mit Theoph. erklären durch: *ἐπι τοῦ Ἰσαακ τοῦτο ἰδοις* oder besser *ἐπι τοῦ Ἀβρ. τοῦτο ἰδοις* — daß aber *Ῥεβεκκα* statt im Nom. im Dat. stehn sollte, indem es eigentlich zu verbinden ist mit dem *ἐῤῥηθη* in V. 12. Gerade so übersetzt Castal.: Rebeccae, und V. 12. wieder den Dativ aufnehmend: Rebeccae inquam dictum est; ähnlich hat Luther. Man wird auch nicht mit Schöttg. annehmen können, daß nach Analogie des Hebr., wo ein Nom. absol. vorausgehn kann, auf den sich ein nachfolgender Dativ des Pronomen bezieht, hier *Ῥεβεκκα* zu übersetzen sei: quod attinet ad Reb., vielmehr zeigt das *γαρ* zu Anfange von V. 11., daß P. die Construction fallen ließ. Nicht angemessen ist es — mag man den Satz von *ἀλλα και* an auffassen wie man will — hinter dem *οὐ μονον δε* den Namen *Σαῤῥα* zu ergänzen, wie schon Ambr. und der Syrer thun, denn die Beziehung auf den Patriarchen selbst waltet in dem Beispiele von Isaak so vor, daß Sarah ganz zurücktritt. —— *Ἐξ ἑνος.* Die Vulg. übersetzt: ex uno concubitu, und danach erklären Orig., Aug. u. A., welche Erklärung Havercamp vertheidigt, allein, andere Gründe zu geschweigen, würde man dann nicht wissen, was zu ergänzen wäre, denn das Masc. *κοῖτος* hat nicht die Bedeutung: consuetudo maritalis. Auch ist es unpassend mit Zeger, Hamm. *χρονου* zu ergänzen. Am natür-

fichsten, wie schon beim Syrer, wird ἑνος als Gen. Masc. mit Ἰσαακ verbunden, so daß der Sinn ist: Es war nur Eine Mutter und Ein Vater. Κοιτη eigentlich „Bett," steht euphemistisch für συνουσια.

V. 11. Wie sehr auch der bisher dargelegte Zusammenhang zeigt, daß P. in diesen drei folgenden Versen nicht beabsichtigen kann, eine absolute Erwählungslehre vorzutragen, so sind dennoch die Worte Pauli zu Gunsten derselben erklärt worden, und wo der Zusammenhang und die analogia fidei nicht berücksichtigt wird, ist dies auch wohl möglich. Balduin: hoc est illud mare periculosum, in quo, qui cynosuram verbi divini, quod omne consilium Dei nobis revelavit, non attendit, naufragium fidei facit. Aug. hatte sich früher in seiner Prop. 60. und besonders ad Simpl. l. I. q. 2. zu zeigen bemüht, daß von einem absoluten decretum in diesen Versen die Rede nicht seyn könne. Er nahm nachher seine Meinung zurück und suchte das Gegentheil darzuthun, Retract, l. I. c. 23., de Praedest. Sanct. c. 4. 16. 17. 18. Von den Vertheidigern der absoluten Erwählungslehre ist besonders zu vergleichen: Paräus, dub. 6. ad h. c.; Polanus, sylloge dissert., de praedest. p. 664.; Calvin selbst, institut. l. III. c. 21. §. 7. sqq. und Marck, Exercitationes ad N. et V. T., Exercitatio IV. Von den Gegnern des absolutum decretum s. insbesondere Gerhard, loci theol. T. IV.; Balduin, Obss. ad. h. c.; Arminius, Acta Dordracena Remonstr. p. 113—129.; Limb. zu dieser Stelle; Deyling, Obss. sacrae, T. IV. Obs. V. gegen Marck's Exercit. IV. Da die Widerlegung der Vertheidiger des decretum nur durch genaue und dem Zusammenhange gemäße Erklärung des Einzelnen möglich ist, so schreiten wir sofort zu dieser. —— Μηπω γαρ γ. Das γαρ leitet das Anakoluth ein, zu γεννηθ. ist zu ergänzen τῶν παιδων. Statt κακον lesen einige codd. φαῦλον. Zum Verständniß dieses Verses müssen wir uns V. 12. vorhergehend denken. Die Summa dieses elften und zwölften V. ist: „Ihr Schicksal war entschieden, ehe ihre äußeren Verhältnisse oder ihre Handlungen ihnen Gelegenheit zu einem Unrecht geben konnten." Es entsteht nun aber die wichtige Frage, was ist das für ein Schicksal, das bei ihnen entschieden war? Doch nicht ihre ewige Seligkeit und Verdammniß? V. 13. zeigt,

daß von Vorrechten und Vorzügen überhaupt die Rede ist, wie denn Mal. 1, 3. nur äußere Wohlthaten von allerlei Art, an denen die Jakobiten Theil haben, erwähnt werden, der Zusammenhang aber und das vorhergegangene Beispiel von Isaak leitet auch darauf, daß nächst dem Beschluß über äußere Vorzüge überhaupt insbesondere die theokratische Bestimmung beider Männer und der von ihnen entsprossenen Völker von Gott entschieden war. Unabhängig von Ansprüchen, die Esau hätte auf die Fortpflanzung der Theokratie und anderer damit verbundenen Vortheile durch seinen Samen machen können, ertheilte Gott dieses Vorrecht sammt der Besitznahme des theokratischen Landes dem Jakob. Insofern nun diese in jener Geschichte enthaltene Lehre den Juden für ihr Verhältniß zu Christo beweisend seyn soll, muß allerdings das, was dort geschehen ist, seine Anwendung auch auf die Israeliten haben. Dieselbe wird aber nicht darin bestehn, daß aus jenem Beispiel folge, Gott gebe einigen Menschen nach absolutem Beschluß den Glauben an Christum, anderen nicht, oder daß, wie Esau willkührlich vom würklichen und somit auch vom typischen Canaan ausgeschlossen worden, auch Mehrere willkührlich vom Reiche Christi ausgeschlossen würden, sondern vielmehr darin, daß wie Gott, ohne Anrechte anzuerkennen, die äußere Theokratie und mancherlei Vortheile übertrug wem er wollte, er so auch jetzt die innere dem überträgt, oder den darein eingehn läßt, welchen er will. Und zwar — denn dies ist ja das Argument gegen die Juden — will er jetzt nur die darein eingehn lassen, die den verachteten Nazarener als den Gesalbten Gottes anerkennen und bloß durch das sich Anschließen an seine Erlösung selig werden wollen. Hieron., ep. 120. ad Hedibiam, qu. 10. ed. Vall.: .... non salvat [nos] D. irrationabiliter et absque iudicii veritate, sed causis praecedentibus, quia alii non susceperunt filium Dei, alii vero recipere sua sponte voluerunt. S. besonders Turret. ad h. l. Daher bleibt denn vom Apostel das Verhältniß dessen, was der Mensch bei der Bekehrung thut, und dessen was Gott thut, gänzlich unberührt, und es findet wiederum nur eine Beziehung jener alttestamentlichen Geschichte auf die neutestamentliche datio iustitiae nicht aber fidei statt. —— Ἱνα ἡ κατ᾽ ἐκλογην προθεσις μενῃ. Angabe des Endzweckes, der in jener Weissagung

Gottes liegt. *Μενειν* von Entschlüssen gebraucht heißt wie das hebr. עמד „Bestand haben." (Beispiele aus den Profanscr. giebt Palair.) Der ewige Beschluß Gottes erscheint dem Menschen dann als unabänderlich, wenn Gott in der Zeit, ehe etwas geschah, das ihn hätte abändern können, ihn den Menschen kund thut. *Προθεσις* heißt wie oben C. 8, 28. der Beschluß Gottes, und zwar bezieht sich hier das Wort positiv auf die Begünstigung Jakobs, Esaus Ausschließung aber von mancherlei Gnadenerweisen und besonders von der Theokratie wird nicht als eine positive Handlung dargestellt. Daß dem so sei geht daraus hervor, daß überall, wo Gott eine *προθεσις* in Bezug auf die Menschen zugeschrieben wird, dieselbe eine Heilsabsicht Gottes bezeichnet, Röm. 8, 28. Eph. 3, 11. 2 Tim. 1, 9., wie denn auch in der That die Ausschließung der Menschen aus dem äußern wie aus dem innern Gottesreiche keine Handlung von Seiten Gottes ist, sondern nur ein Ueberlassen. Diese *προθεσις* wird nun noch genauer bestimmt durch den Zusatz *κατ' ἐκλογην*. Derselbe kann sehr verschieden aufgefaßt werden. Zuerst fassen ihn Einige, wie Orig., Grot., Venema, Wolf, Koppe objektive als Angabe des Gegenstandes, auf den die *προθεσις* sich beziehe, wie denn *κατα* nicht selten im Griech. zu übersetzen ist „in Betreff." Grotius: voluntas libera Dei in iis quae pertinent ad praelationem. Sodann nehmen Andere diesen Zusatz subjektive als Beschreibung der Beschaffenheit der *προθεσις*, und diese Bedeutung der durch *κατα* mit einem Nomen verbundenen Substantiva ist wenigstens die gewöhnlichere, indem auch *κατα* mit dem Acc. Adjectiva zu bilden pflegte. Indeß weichen hier wiederum die verschiedenen Erklärer in der Auffassung des Begriffs der *ἐκλογη* ab. Chrys., Photius, Ambr. verstehen darunter das Auswählen Gottes je nach den Handlungen die er voraussah. Phot.: *εἰπὼν κατ' ἐκλογην, ἐδειξεν ὅτι και διεφερον ἀλληλων. οὐδεις γαρ ἐκλεγεται ἑτερον ἀφ' ἑτερου, εἰ μη τι αὐτοῦ διαλλάσσοι.* Diese Erklärung hängt damit zusammen, daß jene Ausleger unnatürlicherweise das *οὐκ ἐξ ἐργων* erklären „nicht aus den geschehenen, wohl aber aus den vorhergesehenen Werken," welches freilich ganz dem Zusammenhange entgegen. Chr. Schmid will *ἐκλογη* gleichbedeutend mit *ἀγαπη* nehmen, wie *ἐκλεκτος* gleich *ἀγαπητος*, und übersetzt:

ut appareret Dei decretum benevolentia niti. Allein ἐκλογη, wo es nicht als abstr. pro concr. steht, kann nie geradezu gleich mit ἀγαπη verbunden seyn. Richtig bemerkt Ernesti, instit. interpr. N. T. P. II. c. 8., daß der Hebräer den Begriff der Freiheit durch den der Wahl zu erläutern suche, daß auch Josephus, de bello Iud. l. II. c. 8. §. 14. ἐκλογη in der Bedeutung „Freiheit" gebrauche (Die Stelle handelt von den Sadducäern und heißt: φασιν ἐπ᾽ ἀνθρωπων ἐκλογῇ το τε κακον κ. το καλον προκεῖσθαι. Bei Plutarch findet sich das ἐκλογη eben so gebraucht), und daher auch hier das κατ᾽ ἐκλογην noch mehr die Ungebundenheit der προθεσις andeuten solle. Diese grammatische Erklärung nehmen nun Anti-Prädestinatianer sowohl als Prädestinatianer an und in dieser Hinsicht ist zwischen beiden Partheien kein Unterschied. Calvin erklärt: propositum Dei quod solo eius beneplacito continetur, und Bengel: in sola electione liberrima προθεσις suam rationem sitam habet. Latine diceres: propositum Dei electivum. Allein verschieden ist die dogmatische Beziehung, welche mit diesem Begriffe der ungebundenen Wahlfreiheit einerseits die Calvinisten, andererseits die Lutheraner, Arminianer und viele Katholiken verbinden. Die Calvinisten, bei denen der Begriff der Freiheit Gottes nur zu leicht in den der Willkühr übergeht, verstehen, wie schon August., unter ἐκλογη jenes ungebundene Wahlvermögen Gottes, vermöge dessen er den Glauben mittheilen kann, wem er will, ihre Gegner die Wahlfreiheit Gottes, vermöge deren er Bedingungen wählen und stellen kann, welche er will, nach denen er den Zutritt ins Reich Gottes verstattet. Zufolge jener dogmatischen Auffassung des Worts ἐκλογη, wie sie Aug. und Calvin hat, erklärt ersterer die ἐκλογη so (Aug. c. duas epp. Pell. l. II. c. 7.): electionem quippe dixit ubi D. non ab alio factum quod eligat invenit, sed quod inveniat ipse facit. Auch hier widerlegt sich diese Erklärung dadurch, daß bei dem Apostel (nach Mal. 1, 3.) nur von Ertheilung äußerer Gnadenerweise, und unter diesen der äußeren Theokratie die Rede ist, durchaus aber nicht von innern Gnadenwürkungen, daß daher auch das Neutestamentliche, worauf jenes Alttestamentliche sich bezieht, nicht der in der Seele gewürkte Glaube an die Erlösungsanstalt für alle Menschen ist, sondern diese selbst, welche Gott nach freiem

Entschlusse als die Thür angewiesen hat, durch welche hindurchgehn muß, wer an Christi Reich Antheil haben will. Die Auffassung des ganzen Ausdrucks Pauli von den Lutheranern, vielen Katholiken und den Arminianern ist gleich, nur daß die letzteren, wie gewöhnlich, mehr historisch-grammatisch auslegen. Limb.: *προθεσις* est propositum quod D. fecit cum quadam electione vel per modum electionis, quo unum praetulit alteri. Electio enim discrimen aliquod et praelationem unius prae altero includit; nempe propositum quo D. constituit sibi ius reservare declarandi quovis tempore, quos et quales pro semine Abrahami habere velit. —— *Ουκ ἐξ ἐργων.* Zweierlei falsche Auswege suchen hier die Gegner des absol. decret., um demselben zu entfliehen. Mehrere meinen, daß P. nur die geschehenen Werke nicht als Bedingungsgrund der Erwählung anerkennen wolle, keineswegs aber insofern sie auszuschließen beabsichtige, als Gott sie aus der Willensrichtung der Menschen voraussah. So insbesondere Photius: *εἰπων ουκ ἐξ ἐργων, παρεστησε το μεγεθος τ. κλησεως κ. τ. χαριτος αὐτοῦ, ὁτι και μηδεν πραξαντων ἐκλεγεται κ. προσκαλεῖται, ἀλλ' εἰ μηδεν πραξαντων ἐκλεγεται πῶς ἐκλεγεται; ἡ μεν γαρ ἐκλογη ἐπι τῶν τι γινεται διαφεροντων. οἱ δε μηδεν πραξαντες, τι διαφερουσι; κ. πανυ. ἀνθρωπινοις μεν γαρ ὀφθαλμοῖς ἐπει οὐδεν ἐπραξαν, οὐδεν διαφερουσι, θειᾳ δε προγνωσει τοῦ μελλοντος, πολλα διαφερει, κ. ὁ μεν εὐαρεστησε τ. θεῷ, ὁ δε οὐκ ἐτι.* Eben so Theod.: *οὐκ ἀνεμεινεν ὁ θεος τ. πραγματων την πεῖραν.* Und ebenfalls so Aug., Enchir. c. 98. Pel. (vgl. besonders Julians Erklärungen bei Aug. opus imp. c. Iul. l. I. c. 131.), Ambr., Heum. (Auch Philo, Alleg. l. III. p. 77. erklärt sich Gottes Ausspruch auf diese Weise, ähnlich wie Pel.). Diese Erklärung ist aber durchaus unnatürlich, und nicht mit Unrecht beschuldigt Petr. Martyr die Vertheidiger derselben, eos adverso flumine navigare. S. auch dagegen sprechend Aug. c. duas epp. Pel. l. II. c. 7. §. 15 Andere dagegen, wie namentlich Aug. in Prop. 60. und Simpl. l. I. q. 2. wollen die Werke ausgeschlossen wissen, insofern dieselben aus der von Gott gegebenen Liebe quellen, nicht aber den Glauben, als welchem erst jene Liebe geschenkt wird. In der Prop. sagt Aug.: quid ergo eligit D.? Si enim cui vult

donat spir. s. per quem dilectio bonum operatur, quomodo elegit cui donet? Si enim nullo merito non est electio; aequales enim omnes sunt ante meritum, nec potest in rebus omnino aequalibus electio nominari. Sed quoniam spir. s. non datur nisi credentibus, non quidem D. eligit opera quae ipse largitur, sed tamen eligit fidem. Quia nisi quisque credat in eum, et in accipiendi voluntate permaneat, non accipit donum Dei. August. selbst verwarf diese Auskunft später, weil er, wie er sagt, durch Eph. 6, 23. belehrt worden sei, daß der Mensch auch den Glauben von Gott habe. Nun würde sich auch allerdings von dieser Seite jene Auskunft bestreiten lassen, da ja der wahre Herzensglaube eine Würkung des göttlichen Geistes im Menschen voraussetzt. Wir können ja das Glauben des Menschen nur von der innern Nöthigung abhängig denken, welche sich seinem religiös-sittlichen Bewußtseyn aufdrängt und auf diese Weise ihn antreibt seine Zustimmung zu geben. Diese Nöthigung aber ist ein Werk Gottes im Menschen; er kann ihr widerstreben, sich ihr entziehen, aber er kann sie nicht in sich hervorrufen. Indeß kann auch dieser dogmatische Streitpunkt hier gar nicht in Frage kommen, da aus dem Zusammenhange erwiesen ist, daß der Apostel hier gar nicht das Verhältniß zwischen Göttlichem und Menschlichem bei der Bekehrung auseinandersetzen will. Für die Exegese der vorliegenden Stelle reicht es hin zu sagen: „Werke geben kein Anrecht auf die Ueberkommung der Theokratie, Gott kann Zutritt zu ihr ertheilen, wem er will." Wem er aber in den Zeiten des N. B. sie geben wolle, ist anderweitig ausgesprochen. Von der andern Seite nun sind die Prädestinatianer zu tadeln, welche nach dem Vorgange Augustin's (in den spätern Schriften, de praed. sanct.) in der Wortabtheilung der Vulg. folgen, und das οὐκ ἐξ — καλοῦντος nicht mit dem Vorhergehenden, sondern mit ἐῤῥήθη verbinden, wodurch der angeblich prädestinatianische Sinn noch etwas schroffer hervorträte. Auch Luther drückt diese Verbindung aus. Allein sie ist völlig unnatürlich. Vielmehr ist dieser Satz eine genauere Bestimmung der Art und Weise der πρόθεσις Gottes. Das ἐκ τοῦ καλοῦντος bezeichnet, daß Gottes Rathschlüsse nicht dürfen durch Anrechte, die Menschen geltend machen, eingeschränkt werden. Wollte man nun diesen Ausspruch aus dem Zusammen-

hange mit seinen Umgebungen reißen und ihn auf die ewige Beseligung oder Verdammniß beziehen, und wollte man ferner weder den Sprachgebrauch noch die analogia fidei berücksichtigen, so möchte man allerdings daraus das decret. absol. erweisen können. Denn man könnte alsdann das Nichtzurückstoßen der überzeugenden Rührung des heiligen Geistes mit unter die Werke zählen, und sagen, daß der Mensch bloß nach unbedingter Willkühr Gottes durch eine unwiderstehliche Gnade bekehrt und somit in das geistige Reich Christi aufgenommen werde. Allein nicht nur würde dies, wie wir schon zeigten, dem Zusammenhange ganz entgegen seyn, sondern eben so sehr dem paulinischen Sprachgebrauch und der analogia fidei. Denn was den paulinischen Sprachgebrauch betrifft, so wird in den Act. Syn. Dordr. Remonstr. folgendes richtig bemerkt: „Bei P. sind die Ausdrücke ἐξ ἐργων, κατα σαρκα, κατ' ὀφειλημα, ἐξ ἐργων νομου stets gleichbedeutend. Ubi enim loquitur scriptura ad hunc modum, ut dicat, fidem dari ex aut non ex operibus? (nämlich bloß von der datio iustitiae handelt es sich, nicht fidei). Ubi aut quando haec quaestio mota est? Contra scriptura N. T. passim, et inprimis epistolae Paulinae, abunde agunt de imputando iustitiam. Unde etiam manifeste liquere potest, quo pacto propositum Dei secundum electionem est, aut cum electione coniunctum, ita videlicet ut ex Iudaeis peccatoribus eos eligat, qui sunt ex fide Christi, iis relictis, qui ex lege aut ex operibus sunt." Und was die analog. fidei anlangt, so bemerkt Mel. richtig, zwei Sätze seien so sehr durch die Schrift erweislich, daß man nicht umhin könne, einer jeden Untersuchung über Prädestination sie voranzustellen: 1) quod D. non sit causa peccati, 2) quod promissio universalis. Es lassen sich zu jenen die Allgemeinheit der Verheißung — und doch wahrlich nicht bloß zum Schein — bezeugenden Stellen, Ez. 33, 11. 1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11. Röm. 5, 12—19. 1 Petr. 4, 11. (Merkwürdig sind Calvins Worte zu dieser Stelle: sed hic quaeri potest, si neminem D. perire velit, cur tam multi pereunt? Respondeo, non de arcano Dei consilio hic fieri mentionem, quo destinati sunt reprobi in suum exitium, sed tantum de voluntate quae nobis in evangelio patefit. [Und warum sollte man nicht gerade das glauben,

was im Evangelio steht?] Omnibus enim promiscue manum illic porrigit D., sed eos tantum apprehendit ut ad se ducat, quos ante mundum conditum elegit. Die armen Verdammten, wie täuscht sie dann der Gott, der seine Hand ausstreckt und doch nicht ziehen will!) noch diejenigen hinzufügen, welche klar das Wollen der Begnadigung von Seiten Gottes und das Nichtwollen und Widerstreben der Menschen darstellen, Jes. 65, 2. Jer. 3, 12. Matth. 23, 37. Apg. 7, 51. Hebr. 3, 8. 15. Apg. 13, 46.

V. 12. Dieser Ausspruch wurde der Rebekka ertheilt, als die beiden Kinder in ihrem Leibe sich stießen und sie dies erklärt wünschte, 1 Mos. 25, 22. 23. Die Worte ὁ μειζων und ὁ ἐλασσων beziehen sich aber nicht auf Esau und Jakob, sondern zunächst auf die von beiden abstammenden Völker, wie dieses der Parallelismus in jener Stelle darthut, indem das erste Versglied hieß לְאֹם מִלְאֹם יֶאֱמָץ. Auch hat Esau würklich nicht dem Jakob gedient, wie darauf sogar Aug. aufmerksam macht. S. Deyling, Observ. T. IV. Obs. V. p. 715. Aus diesem Umstande, da nämlich jener göttliche Ausspruch nicht auf die Einzelnen sich bezieht, wird es noch offenbarer, daß von der Mittheilung der gratia irresistibilis an den Einzelnen die Rede nicht seyn könne, sondern daß in jenem göttlichen Ausspruche bloß die Rede ist von der Freiheit, mit welcher Gott das Anrecht an die äußere Theokratie und die damit verbundenen Vorrechte ertheilte, und daß des Apostels Folgerung daraus bloß diese ist: so könne auch Gott, ohne ein Anrecht, welches Israel geltend machen wollte, anzuerkennen, Bedingungen für den Eintritt in das neue Gottesreich setzen, unter denen alle gläubigen Heiden so gut wie das gläubige Israel selig würden. — Die von dem Gottesstaate ausgeschlossenen Idumäer wurden auch würklich, wie jene Weissagung es besagt, von David unterjocht, 2 Sam. 8, 14., von den Makkabäern unterworfen, 1 Makk. 10, 27. 31., und endlich von Hyrkanus gänzlich unterthan gemacht. Josephus, Archaeol. l. XIII. c. 9. §. 1. c. 15. §. 4. Vgl. auch die Anm. zu V. 6.

V. 13. Der Apostel führt noch einen Ausspruch des A. T. an, wodurch der vorhergehende bestätigt werden soll. Dieser andere Ausspruch ist aus Mal. 1, 3. Dort hadert der Herr durch den Propheten mit dem Volke Israel, daß es ihn verlasse und ihm

schnöde begegne, der doch gerade Israel mit Wohlthat überschütte, während die Edomiten, die von demselben Stammvater entsprossen, in Druck lebten. Auch dort ist also von dem außerhalb der Theokratie stehenden Volke und nicht von Einzelnen die Rede, ist auch nicht einmal die Rede von Aufnahme in die äußere Theokratie, geschweige von innerer Bekehrung, sondern bloß von äußerer Wohlfahrt. Dennoch bemerken die Calvinisten und in ihrem Sinne auch einige Katholiken, wie Dionysius Carthusianus zu der Stelle: odisse est velle gratiam juste subtrahere. Eben so Salmeron, Disp. 4. in c. 9. — Μισεῖν steht hier nicht positive, sondern privative, es bezeichnet nur ein Minderlieben des Esau im Verhältniß zu Jakob. Wenn der Hebräer eine mindere Liebe mit einer stärkeren vergleicht, so pflegt er sie „Haß" zu nennen. Siehe 1 Mos. 29, 30. 31. 5 Mos. 21, 15. Sprüchw. 13, 24. Matth. 6, 24. Luc. 14, 26. (vgl. Matth. 10, 37.) Joh. 12, 25. Vgl. Glassius, Rhet. sacra l. III. tr. 3. can. 19. Furchtbar ist es, wenn der crasse Prädestinatianer diesen Haß von dem persönlichen Haß Gottes gegen Esau, zufolge dessen er dem Esau seine Gnade nicht ertheilt habe, erklärt. Der Behauptung einer solchen Misanthropie Gottes, während uns doch das N. T. die φιλανθρωπια desselben preiset (Tit. 3, 4.), ist der Ausspruch entgegenzuhalten: ἀγαπᾷς τα ὀντα παντα, κ. οὐδεν βδελυσσῃ ὡν ἐποιησας, οὐδε γαρ ἀν μισῶν τι κατεσκευασας, Weish. Sal. 11, 24. So lange ein Wesen noch göttliches Seyn in sich hat, kann Gott es nicht hassen, denn το ὁμοιον τῷ ὁμοιῳ ἡδεται. So lange nun in dem vernünftig-sittlichen Wesen noch eine Aeußerung des Gewissens ist, ist gewiß auch Göttliches in ihm. Jeder Mensch also, in dem das Gewissen nicht ausgetilgt ist, auf den bezieht sich auch nothwendig noch die Liebe Gottes. — Wie indeß es in Gottes Hand stehe, den Einen mit minderen, den Andern mit mehreren Vorrechten auf Erden auszustatten, insofern ja jede Unterordnung und Trübsal zu der Seele Heil förderlich seyn kann, sagt Sirach 36, 11. 12. (bei Luther C. 33.) auf eine Paulo nicht unähnliche Weise.

Dritter Theil: Bei Gott steht das unbedingte Recht wie und wem er Liebeserweise ertheilen will. So steht es ihm auch frei, jetzt Bedingungen der Begnadigung zu stellen, unter welchen auch die Heiden und zwar in größerer Anzahl als die Juden begnadigt werden, V. 14—24.

V. 14. Resultat aus dem Gesagten. Ungerechtigkeit Gott beilegen, wäre dem Ausspruche 5 Mos. 32, 4., wie der ganzen Glaubenslehre des A. B. entgegen, dies bezielt also auch ein Paulus nicht.

V. 15. Um darzuthun, daß diejenige Freiheit, die durch das oben Gesagte Gott beigelegt wird, keine Ungerechtigkeit in ihn setze, zeigt der Apostel, daß die Schrift in ausdrücklichen Worten die Barmherzigkeit Gottes als von allen menschlichen Verdiensten und Ansprüchen unabhängig darstelle. Der Absicht Pauli vollkommen angemessen, drückt daher Erasm. die Verbindung aus: absit ut eiusmodi cogitatio subeat animum cuiusque, neque sic interpretetur quod in Exodo Moysi loquitur Deus. Für den Widersacher war die Entgegenhaltung eines so schroffen Schriftspruches hart, allein der Apostel pflegt der anmaßenden Werkgerechtigkeit gern mit eherner Stirn entgegenzutreten. Treffend Bengel: alia est sententia verborum Pauli, qua satisfacit responsatoribus operariis, alia mitior, latet in aenigmate verborum pro fidelibus. Etiam in sacris scripturis, praesertim ubi a thesi ventum est ad hypothesin, *τα ἤϑη*, non modo *οἱ λογοι*, expendi debent. Et tamen commentarius nullus ita planus esse potest, quem facilius quam P. textum intelligat operarius. Des Apostels Argumentation ist hier die, welche die Rabb. גְּזֵרָה שָׁוָה nennen, Belegung eines dem Gegner bedenklichen Spruches durch einen andern. — Mangel an Natürlichkeit und Scharfblick verleitete mehrere Ausleger, welche das decret. abs. aus diesem und den folgenden Versen entfernen wollten, den Knoten zu zerhauen und von hier an bis V. 20. einen den pharisäischen Lehrsätzen vom Fatum ergebenen Juden als Widersacher des Apostels sprechen zu lassen, so daß dieser es wäre, welcher die folgenden Schriftstellen als Einwände gegen P. vorbrächte.

brächte. So zuerst Orig., Chrys. in Bezug auf V. 16., Hier. ad Hedib. qu. 10., (welcher [und eben so auch Photius] sonderbar genug P. im 20. V. auf folgende ziemlich ungeschickte Weise zum Widerleger des Prädestinatianismus macht: ex eo quod respondes Deo et calumniam facis, ostendis te esse liberi arbitrii, et facere quod vis, vel tacere vel loqui. [!]), Camerar., Kohlreif, insbesondere aber Heum., der auf diese Auslegung sich viel zu Gute thut. Triftige Gründe setzt derselben schon Wolf entgegen. Es ist nämlich dagegen anzuführen: 1) der Ap. pflegt bei Widerlegungen sich nie mit einem μη γενοιτο zu begnügen, sondern hinter demselben einen Satz folgen zu lassen, durch den der Gegner abgewiesen wird, Röm. 3, 6. 4, 31. 6, 2, 15. 11, 1. 2) Es müßte dann mit Heum. das γαρ in τῳ γαρ Μωσῃ „aber" übersetzt werden. Dies ist sprachwidrig; mit ἀλλα verbunden kann es zwar wie enim mit at verbunden eine partic. advers. seyn, aber nie wenn es allein steht. 3) Argumentiren bei P. nie Gegner mit Schriftstellen, sondern er selbst. 4) In V. 19. bezeichnet das οὐν deutlich einen neuen Einwurf des Gegners, der erst wieder aus V. 17. und 18. gezogen worden. Wären die vorhergehenden Worte schon insgesammt die des Gegners gewesen, so wäre dieses ἐρεῖς οὐν völlig überflüssig. 5) Gewinnen die Vertheidiger dieser Auslegung nichts; denn die nach ihrer Meinung von Paulus ausgesprochenen Worte V. 10—13. sind nicht minder stark als die folgenden. — Die von Paulo angeführten Worte sind aus 2 Mos. 33, 16. genommen und wörtlich nach der LXX. angezogen. Sie stehen dort in folgender Verbindung. Moses hatte das Verlangen gehabt eine außerordentliche Erscheinung Gottes zu schauen. Bis zu einem gewissen Maaße gewährte ihm dies Gott, fügt indeß jene Worte hinzu, damit sich Moses nicht überhebe, sondern anerkenne, daß ein so großes Vorrecht rein durch freie Gnade nicht auf Grund seiner Würdigkeit ihm zu Theil geworden. Es sind demnach die hebr. Worte חָנַן und רִחַם, denen die griechischen ἐλεεῖν und οἰκτειρειν entsprechen, vielmehr zu übersetzen „Liebes- und Gnaden-Beweise ertheilen" (Cler. ad Exod. l. l. übersetzt: faveo cui faveo; die Bedeutung favere ist richtig, aber die Erklärung die Clericus von den Temporibus im Hebr. giebt, als ob Gott sagen wolle: ich werde künftighin denen

gnädig seyn, denen ich es jezt bin, ist unwahrscheinlich. Die beiden Tempora hier sind Aorista), damit man nicht durch die griechischen oder deutschen Wörter auf den Gedanken gerathe, es sei von einer positiven zeitlichen oder wohl gar ewigen reprobatio die Rede, als stehe es in Gottes absolutem Gutdünken, welche Seelen er in Sünden wolle untergehn lassen, ohne ihnen zu helfen. Die Wiederholung des Verbi im Nachsatz mit dem Relativ drückt nach einem Hebraismus die Unbedingtheit der Handlung aus. So 2 Sam. 15, 20. וַאֲנִי הוֹלֵךְ עַל אֲשֶׁר־אֲנִי הוֹלֵךְ „Ich gehe wohin ich eben will." Eben so 2 Mos. 16, 23. So auch im Arabischen häufig: فعل ما فعل „Er that was er that," d. i. „was er wollte." Besonders oft sind ähnliche Formeln in Vita Timuri, auct. Ebn Arabschah, ed. Golius, p. 6. etc. Richtig giebt demnach den Sinn des göttlichen Ausspruchs Hunnius: nemo poterit sibi demereri meam misericordiam, ex mero beneplacito voluntatis meae misereor cuius misereor, sine respectu propriae dignitatis hominum, aut humani meriti interventu. Er fügt sofort in Bezug auf die neutestamentliche Zeit hinzu: cuius autem Dominus velit misereri, id non opus est ex humana ratione divinare, aut coniecturis colligere, aut abyssum maiestatis scrutari, aut in coelum ascendere, sed prope est verbum fidei revelans nobis, quos Dominus certo misericordia sua dignari velit. Bengel: nemini licet cum Deo ex syngrapha agere. Und die Anwendung des Ausspruchs auf das Verhältniß Gottes zu den Juden stellt noch deutlicher ins Licht Limb.: inde liquet iniustum non esse D. in eligendis beneficiis suis libertate uti, eaque largiri cui vult, idque vel sine ulla conditione, vel sub aliqua eaque qualicunque illi placuerit, atque istos a beneficiis suis excludere quotquot conditionem a se praescriptam reiiciunt, aut acceptare recusant. Quia enim miserationes et beneficia sunt quid indebitum, ideo non tantum ipsa beneficia, sed et conditio, quâ praestitâ beneficia obtineri possint, a benefactoris arbitrio dependent. Als ein künstlicher Ausweg, um die Prädestinationslehre zu umgehen, ist es anzusehn, wenn auch bei diesem Ausspruche Pauli Chrys., Theod., Theoph., Oek., Pel., Ambr. annehmen, Gott habe so nur gesprochen in Bezug

auf diejenigen, deren gute Werke er vorausgesehen. Pel.: hoc recto sensu ita intelligitur: illius miserebor quem praescivi posse misericordiam promereri, ut iam tunc illius sim misertus. Vgl. die gezwungene pelag. Interpr. dieses Ausspruches, Aug. c. Iulian. l. I. c. 131.

V. 16. Aus dem Ausspruche Gottes zu Mose zieht der Ap. die Folgerung, daß also menschliche Kraftäußerung nicht vermöge Würdigkeit und somit Anrecht auf Gottes Liebeserweise zu bewirken. Bengel: non quo irritum sit recte velle et quod magis est recte currere sive contendere, sed quod velle et currere operariorum nil efficiat. So spricht Paulus V. 30. und 31. von einem Nichtlaufen der Heiden, was das Ziel erreichte, und einem Laufen der werkgerechten Juden, was das nicht erreicht, und setzt auch gleich V. 32. die Ursache hinzu, warum das Laufen der Juden nicht half, weil sie durch ἔργα νόμου erreichen wollten, was nur durch πίστις zu erreichen ist. Daß das Wollen bei dem Menschen daseyn muß, wenn er begnadigt werden soll, daß sein Nichtwollen die Begnadigung verhindert, sagt uns Matth. 23, 37. Joh. 5, 40. Die begnadigt werden wollen, sollen auch laufen, 1 Kor. 9, 24. Hebr. 12, 1. Ja mit gewaltsamem Verlangen soll der Sünder in das Himmelreich einzudringen suchen, Matth. 11, 12. (welches dort die sprachlich begründete Auslegung ist). Vgl. was Paulus selbst von sich sagt 1 Kor. 9, 26. Phil. 3, 14. 2 Tim. 4, 7. Wenn überdies das Erbarmen Gottes geradezu dem menschlichen Bestreben gegenübergestellt wird, so geht schon daraus hervor, daß unter dem menschlichen Bestreben ein stolzes eigenmächtiges gemeint ist (gleich darauf wird Pharao als ein Beleg zu einem so halsstarrigen Laufen in eignen Wegen angegeben), welches glaubt nicht auf Gottes Erbarmen sondern Gerechtigkeit Anspruch machen zu können. Hieron.: ep. 133. ad Ctesiph. ed. Vall.: velle et currere meum est, sed ipsum meum, sine Dei semper auxilio, non erit meum .... Peto ut accipiam, et quum accepero rursus peto. Avarus sum ad accipienda beneficia Dei, nec ille deficit in dando, nec ego satior in accipiendo. Vgl. Orig., de principiis, l. III. §. 18., wo er zur Erklärung des paulinischen Ausdrucks auf Ps. 127. verweiset: „Wo der Herr nicht das Haus baut, arbeiten die Bauleute umsonst," und doch

sollen die Bauleute arbeiten. Vgl. auch die schönen Worte über diesen Ausspruch des Apostels bei Gregor Naz., Orat. XXXI: in Ev. Matth. 19. und August., ad Simpl. l. I. qu. 1. Was übrigens den metaphorischen Ausdruck τρέχειν betrifft, so kann dieser bloß im Allgemeinen von unruhigem Hin- und Herlaufen entlehnt oder er kann auch nach dem dem Apostel gewöhnlichen Bilde von der Rennbahn der Wettkämpfer hergenommen seyn, 1 Kor. 9, 24. Gal. 5, 7. Kol. 1, 2.; in welchem bildlichen Sinne auch die Profanscr. τρέχω gebrauchen. Auf den Juden ist die besondere Anwendung dieses Verses diese: Willst du durch leibliche Abkunft und Gesetzerfüllung hochmüthig das Messiasreich verdienen, so nimmt Gott darauf keine Rücksicht, er will daß man die Beseligung durch Christum als ein Geschenk freier Gnade annehme.

V. 17. Der Ap. will aus der Geschichte einen Beweis davon liefern, daß Gott den Halsstarrigen auf keine Weise schont, daß demselben vielmehr, wenn er seinen hochmüthigen Sinn durchsetzen will, sogar die Langmuth Gottes zum Verderben gereicht. So habe Pharao sechs Plagen hintereinander über sein Land hereinbrechen gesehen zur Zeit, wo der Ausspruch Gottes, den P. anführt, an ihn geschah. Er habe aber stets auf seinem halsstarrigen Sinne beruhend im Unglauben gegen Moses und in der Empörung gegen Gott beharrt. Gott habe mit Langmuth (vgl. V. 22.) jene Widersetzlichkeit getragen, dessen ungeachtet aber auch seine Pläne nicht geändert. Es sei aus jener Langmuth gar nicht zu schließen gewesen, als würde er am Ende dem Halsstarrigen seinen Willen lassen. Für den Fall, daß derselbe bei seiner Hartnäckigkeit beharre, habe Gott beschlossen, ihm diesen Trotz des Eigenwillens gerade durch die Langmuth zu desto größerem Verderben (Röm. 2, 5. und die Anm. dazu), sich selbst aber zur Verherrlichung gereichen zu lassen. Auf diese Weise zeigt Pharaos Beispiel auffallend, wie der Mensch durch eigenmächtiges Laufen und durch ein den göttlichen Absichten entgegengesetztes Streben durchaus nichts auszurichten vermöge, sondern selbst bei der Langmuth Gottes und gerade bei dieser nur je länger desto mehr sich selbst ins Verderben stürze. Dieser ganz im Zusammenhange gegründete Sinn wird besonders gut entwickelt in Acta Syn. Dordr. Remonstr. p. 139—145. Die hatten

Calvinisten, wie Beza, Pet. Martyr, Pareus, Gomar, geben diesem Ausspruche des Apostels folgenden Sinn: „Ich habe dich geschaffen, Pharao! um aus dir mir ein Gefäß des Zorns zu bereiten, durch dessen Verderbung ich meine Allmacht offenbaren könne.“ Könnte Gott das zu einem Menschen sagen, dann wehe uns, daß wir Zwerge sind, die von der Hand eines unüberwindlichen Cyklopen sich zum Spiele seiner Lust müssen schaffen lassen und zertrümmern! Was besonders von den Erklärern und Dogmatikern dieser Schule übersehen wird, ist das, daß wir uns ja bei Gott immer nur ein Handeln in völliger Uebereinstimmung mit sich selbst, also mit der Gesammtheit seiner Eigenschaften, denken können. Bei dem decret. absol. aber würde die Gerechtigkeit ohne die Weisheit und ohne die Liebe beschließen und handeln. August. hatte folgerechtermaßen geschrieben (de gratia et lib. arb. c. 21.): quis non ista iudicia divina contremiscat, quibus agit D. in cordibus etiam malorum hominum quidquid vult, reddens tamen eis secundum merita eorum? — — His et talibus testimoniis scripturarum satis manifestatur operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto. Demzufolge lehrte mit den Supralapsariern Gomarus: „Nicht ungerechterweise verdammt Gott den Sünder, denn er hat ja mit der Verdammung auch das Mittel angeordnet, die Sünde, so daß er keinen verdammt, ohne vorher ihn in Sünde gestürzt zu haben“ (Halesii epp. ad. Mosh. p. 753.); demzufolge heißt es bei jenen starren Calvinisten nun auch hier: Um seinen Endzweck zu erreichen sandte Gott selbst versuchende (freilich versucht Gott, aber nicht wie der Teufel, dieser nach Ambrosius Ausspruch ut subruat, jener ut coronet, 1 Kor. 10, 13) Gedanken in Pharaos Seele. August.: excitavi te ut contumacius resisteres, non tantum permittendo sed multa etiam tam intus quam foris operando. So sind denn die Rollen vertauscht — Satan hat an Gott sein Amt abgetreten. Gott geht herum wie ein brüllender Löwe und suchet welchen er verschlinge, und Satan freuet sich, daß der Allerhöchste, dessen Hand Niemand kann entrinnen,

seinem Rachen die Schlachtopfer zuwirft. Uebrigens ist, wenn auf diese Weise Gott zum Schöpfer der Sünde gemacht wird, auch der Pantheismus völlig entschieden, das Wesen der Sünde selbst geläugnet und aller Unterschied zwischen Bösem und Gutem aufgehoben. Daher lassen denn auch die pantheistisch-mystischen Sufi, welche den Unterschied von gut und bös läugnen, weil ihnen Gott das einzige agens, Schatten wie Licht, ist, die Einzelwesen aber Schein, daher lassen auch diese Pharao, der, wie sie sagen, nur ein anderer Spiegel der Allmacht Gottes als Moses gewesen, also vor Gott beten (Methnewi des Dschelaleddin Rumi, cod. ms. bibl. reg. Ber. T. I. p. 168.):

> Aus dem Quell, der Mosis Antlitz licht gemacht,
> Hast du, Herr! mein Antlitz schwarz wie Nacht gemacht.
> Sollt' ich Stern denn besser seyn als selbst der Mond?
> Mondverfinst'rung läßt nicht ihn nicht mich verschont.
> Wohl bin Mosen völlig gleich ich an Gehalt,
> Doch es herrscht frei deine Art in deinem Wald.
> Pflanzt sie huldreich hier den Ast der Wurzel ein,
> Schlägt sie dort in Stamm und Ast zertrennend ein.

In gänzlicher Verlegenheit befinden sich mit dem Satze die Ausleger, welche immer auf das Vorauswissen Gottes zurückgingen, Dek., Ambros., Theod. Andere von den Neueren nehmen andere Ideenverbindungen als die angegebene an. Erasmus: „neque culpari debet D., si nostris malis bene utitur. Imo hoc ipsum summae bonitatis argumentum." Wolf: „So sehr kommt alles auf Erbarmen an, daß Gott selbst des hartnäckigen Pharao gegen dessen Willen sich mit Langmuth annahm." Stolz: „So wenig erreichte das Laufen Pharaos seinen Zweck, daß er vielmehr Gott in die Hände arbeitete." — Es ist übrigens wohl zu bemerken, daß Gott diesen Ausspruch dem Pharao nur nach dem sechsten Wunderzeichen, also nach vielen Beweisen von Widerspenstigkeit that, und daß Gott selbst seine Bekehrung wollte, wie dies die gleich folgende Frage zeigt: „Willst du noch immerfort mein Volk bedrücken und sie nicht ziehen lassen?" Ja wie Orig. de princ. l. III. c. 1. §. 11. bemerkt, die Wunder erreichten auch auf eine kurze Zeit einigermaßen ihren Zweck, denn Pharao entschloß sich ja beim vierten Zeichen aufrichtig, wenigstens drei Tagereisen weit die Juden ziehen zu lassen (2 Mos. 8, 28.). —— Λεγει ἡ γραφη τῷ Φ. statt ὁ

δεως κατα τ. γραφην, so auch Gal. 3, 8, 22. 4, 30. So wechseln die Rabbinen in ihren Anführungen mit הכתוב אמר und הכתוב אומר und bezeichnen beides durch die Abkürzung הכ״א. In der LXX. lautet der Vers, der aus 2 Mos. 9, 16. genommen: ἕνεκεν τουτου διετηρηθης, ἱνα ἐνδειξωμαι ἐν σοι τ. ἰσχυν μου, κ. ὁπως κτλ. Für das ἐξηγειρα bei P. und διετηρηθης in der LXX. steht im Hebr. העמדתיך. Dieses drücken dem Sinne nach deutlicher die LXX. aus, denn העמיד heißt hier „stehn lassen, bewahren." Das Hiphil bezeichnet nämlich im Hebr. nicht bloß ein Bewirken dessen, was das Kal aussagt, sondern auch ein Erhalten in dem Zustande, den das Kal bezeichnet, dies ist besonders im Hiphil von חיה der Fall. So wie nun im Hellenistischen manche Zeitwörter dem hebr. Hiphil entsprechen, so nehmen sie auch diese specielle Bedeutung desselben an. So heißt ζωοποιεῖν als Uebersetzung von החיה auch im N. T. „am Leben erhalten," 1 Petri 3, 18. So hat denn auch ἐγειρειν, welches eigentlich aufstellen heißt (in der LXX. für הקים), hier jene hiphilische Bedeutung des Stehenlassens. In eben dieser Bedeutung hat wahrscheinlich der Syrer ܐܩܝܡܬܟ, denn das Aphel von ܩܡ hat im Syrischen die Bedeutung „beim Stehen erhalten". und das Derivatum: ܩܝܡܐ heißt „lebendig, am Leben geblieben." Ephr. Syr. Op. T. I. p. 46. Auch der Araber übersetzt in der Polygl. in 2 Mos. 9, 16.: أبقيتك „ich habe dich am Leben erhalten." Von עמד hat auch schon das Kal die Bedeutung „bleiben" 2 Mos. 9, 28. 3 Mos. 13, 5. Dan. 10, 17., so daß das Hiphil um so natürlicher „bleiben lassen" übersetzt wird. Es kommt zur Empfehlung dieser Bedeutung noch hinzu, daß sie durch den Zusammenhang an die Hand gegeben wird, denn unter den vorhergegangenen Plagen hätte Pharao schon hingerafft werden können, und noch mehr hätte dies durch die angedrohte Pest geschehen können. Calvin, der zu dieser Stelle diese Bedeutung verwirft und dagegen „constituit" übersetzt, billigt in seinem Comm. zu 2 Mos. 9, 16. jene von uns angenommene Bedeutung, indem auch er sie dem Zusammenhange angemessener nennt. Viele Calvinisten nehmen ἐγειρειν geradezu in der Bedeutung „erschaffen." Beza: feci ut existeres; noch schreck-

licher. Anselm: quum malus esses, prodigiis quasi sopitum excitavi, ut in malitia persisteres atque deterior fieres [sagt das der Teufel oder Gott?]. Andere, wie Cocc., nehmen es in der Bedeutung „ad dignitatem evehi," welche weniger aus der Sprache erweislich ist, wie auch Calvin bemerkt, und auch in den Zusammenhang der mosaischen Erzählung minder passen würde. —— Ὅπως ἐνδείξωμαι κτλ. Diesen Nachsatz werden wir seinem Sinne nach so ausdrücken können: usque adeo non connivi in sceleribus tuis, etiamsi propter μακροθυμίαν meam ita fortasse tibi videretur, ut eo graviore ruina te perditurus sim. Nicht Tücke Gottes nämlich, wie der Calvinist will, ließ die verschiedenen Wunderzeichen an Pharao vorübergehn, um durch diese Mittel den Endzweck seines Verderbens herbeizuführen, sondern erbarmende Langmuth war es, wie V. 22. sagt, welche Gelegenheit gewähren wollte zur Besserung, und bemerktermaßen hatte der Verstockte endlich auch sich einigermaßen erweichen lassen (2 Mos. 8, 28. noch mehr später C. 10, 26. 9, 27.); nur daß die Vögel wieder das Samenkorn hinwegnahmen. Allein eben diese Langmuth hätte der Halsstarrige auch verkennen können, darum wird ihm dazu gesagt: lasse er das Volk nicht ziehn, so werde diese Langmuth Gottes ihm zu desto größerem Verderben, Gott aber, der alles Böse zur Verherrlichung in den Weltplan zu verweben weiß, zum Beweise seiner Macht dienen. Gregor v. Nyssa in Niceph. Cat. in Octat. umschreibt schön: ἐφ' ὧν ἐπιμένεις ἀπειθῶν, κηρύξαι ἄκων τ. θεον ὃν ἑκουσίως ἀρνῇ. Es tritt hier ein, was Antonin. l. 7. c. 35. der φυσις zuschreibt und durch das sehr bezeichnende Compositum ἐπιπεριτρέπειν ausdrückt: πᾶν το ἐνιστάμενον και ἀντιβαῖνον ἐπιπεριτρέπει κ. κατατάσσει εἰς την εἱμαρμένην και μερος ἑαυτῆς ποιεῖ. Wir dürfen also nie außer Acht lassen, daß dieses ὅπως κτλ. sich nur auf den Fall bezieht, wenn Pharao sich durch die Langmuth nicht bekehren lasse; denn ausdrücklich wird er von Gott C. 10, 3. wieder zur Bekehrung aufgefordert: „Wie lange weigerst du dich, dich vor mir zu demüthigen?" —— T. δυναμιν μου. Im Hebräischen כח. Es läßt sich kein größerer Kampf denken als der eines unbußfertigen Menschenherzens mit seinem Gotte. Gott aber wird Verherrlichung zu Theil, sei der Ausgang des Kampfes

zum Segen, sei es zum Verderben. Läßt das stolze Herz sich überwinden, so dankt es selbst seinem Ueberwinder; weiß es aber zu widerstreben, so bringen diejenigen Lob und Anbetung, welche, dem Kampfe zusehend, theils die Barmherzigkeit Gottes anbeten lernten, theils die göttliche Allmacht und Allweisheit, nach der er auch aus unüberwundenen Feinden seinem Reiche Triumph zu bereiten versteht. —— Ἐν πασῃ τ. γῇ. Da die Juden selbst überall ihrer Ausführung mit starker Hand gedachten, so wurde dadurch in der That der Name Gottes aller Orten verkündet. Auch erzählten jenen wunderbaren Untergang Pharaos der Grieche Artapanus (Eus. Praep. Ev. l. IX. c. 29.), der Grieche Diodorus Siculus (Bibl. l. III. c. 39.), der Lateiner Trogus (Iustini Hist. l. XXXVI. c. 2.). Durch den Kuran wurde jene Geschichte noch allgemeiner bekannt und durch das Christenthum wird sie verkündet werden bis an der Welt Ende.

V. 18. Der Apostel zieht die Folgerung aus dem Facto von Moses und aus dem von Pharao. Das σκληρυνειν, wie es hier Gott zugeschrieben wird, ist von den Calvinisten besonders urgirt worden. Erklärt wird es von *Calvin* selbst so: indurandi verbum, quum Deo in scripturis tribuitur, non solum permissionem (ut volunt diluti quidam moderatores) sed divinae quoque irae actionem significat; nam res omnes externae, quae ad excoecationem reproborum faciunt, illius irae sunt instrumenta. Satan ipse, qui intus efficaciter agit, *illius est minister, ut non nisi eius imperio agat.* — Docet et Solomon, non modo praecognitum fuisse impiorum interitum, sed *impios ipsos fuisse destinato creatos ut perirent*, Prov. 16, 4. Auch einige neuere Theologen, weil ihr Rationalismus ihnen die Annahme zuließ, daß P. geirrt habe, wollten die Worte so erklärt wissen, und zwar wie sie meinten der grammatisch-historischen Interpretation gemäß. So *Ammon* zu dieser Stelle und gleicherweise schon der engl. Rationalist *Morgans*. Allein gerade die grammatisch-historische Interpretation ist gegen die calvinische Auffassung, wie dies schon oben von den Urhebern der grammatisch-historischen Auslegung von *Grotius* zu dieser Stelle und *Cleric.* zu 2 Mos. 9. gezeigt worden. So wie nämlich der Morgenländer überhaupt weit mehr als der Abendländer das Streben hat, alle Ereignisse

des Lebens auf die erste Ursache zurückzuführen, auf Gott, so giebt sich dieses auch insbesondere in der hebr. Geschichtsschreibung zu erkennen. Es werden auch solche Ereignisse, die, ohne eigentlich von Gott auszugehn, nur unter seiner Leitung stehn, auf Gott selbst zurückgeführt, ohne daß es dabei die Absicht der Schriftsteller ist, die Selbstbestimmung des Menschen zu läugnen. Nach diesem in der hebräischen sowohl als überhaupt in der morgenländischen Darstellungsweise und Geschichtschreibung gegründeten Gesetze pflegt auch Gott sogar als Ursache der Sünde dargestellt zu werden, sowohl da wo er sie nur zuläßt (συγχωρητικῶς) 2 Sam. 12, 11. 16, 10. 1 Kg. 22, 22. Jes. 63, 17.), als da wo er wie hier durch gewisse Veranlassungen sie hervorruft (ἀφορμητικῶς) 5 Mos. 2, 30. Ps. 105, 25. 1 Kg. 11, 23. Ja wollte man sich nicht dazu verstehn nur auf diese metonymische Weise Gott zum Urheber jener Handlungen zu machen, so würde man Gott ein gleiches Amt wie dem Teufel beilegen müssen, denn dieselbe Handlung, als deren Urheber 2 Sam. 24, 1. Gott genannt wird, wird 1 Chron. 21, 1. dem Teufel als Urheber zugeschrieben. Eine schickliche Parallele zu diesen alttestamentlichen Stellen bieten ganz ähnliche Stellen des Kuran dar. Sure XIV. V. 32.: يضلّ الله الظالمين ويفعل ما يشاء „Gott führt die Uebelthäter in die Irre und thut was er will." Eben so Sure IV. V. 90. und VII. V. 139. und öfter. Ferner Sure VII. V. 180.: „Viele Genien und Menschen haben wir für die Hölle erschaffen, diese haben Herzen und verstehen nicht, Augen und sehen nicht, Ohren und hören nicht." Ferner Sure VII. V. 146.: „Die Uebelthäter werde ich machen, daß sie meine Zeichen sehen und doch nicht glauben." Ferner Sure V. V. 46.: „Gott straft wen er will und vergiebt wem er will, denn er ist über alles mächtig." Ungeachtet es nun scheint, daß der Kuran entschieden die Freiheit des Menschen läugnet, ungeachtet er lehrt, „daß jedem Menschen sein Schicksal an den Hals gebunden ist," so glauben wir doch behaupten zu müssen, daß Muhammed nicht so entschieden die Freiheit des Menschen zu läugnen beabsichtigte. Denn nicht nur finden wir viele Stellen im Kuran, welche sich zu den oben angeführten eben so verhalten, wie gewisse dem Menschen Freiheit zuschreibende alt- und neutestamentliche zu anderen im A.

und N. T., die alles auf Gott zurückführen; sondern wir haben auch eine den Charakter der Glaubwürdigkeit an sich tragende Ueberlieferung des Abu Harira, in der ausdrücklich Muhammed seine Unwissenheit über jenen Gegenstand bekennt (Tholuck, Ssufismus, sive Theosophia pantheistica Persarum, p. 234.); überdies sind die dogmatischen Festsetzungen über jenen Punkt, durch die dem Menschen völlig alle Freiheit geraubt wird, von den muhammedanischen Theologen nicht eher als im zweiten Jahrhundert der Hedschra gemacht worden. Zu den die allgemeine Gnade Gottes im Gegensatz zu einem decr. absol. aussprechenden Stellen des Kurans gehören z. B. folgende, die ebenfalls mit biblischen Verwandtschaft haben, Sure V. V. 45. XX. V. 84. III. V. 82. u. v. a.: „Wer sich bekehrt nach seiner Uebelthat und bessert, zu dem kehrt sich auch Gott hin, denn Gott ist vergebend und barmherzig." Sure VII. V. 156.: عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون „Ich strafe wen ich will, aber meine Gnade erstreckt sich auf alle Menschen. Wahrlich ich schreibe sie ins Buch des Lebens für alle die da glauben." Sure XIV. V. 25.: „Siehst du nicht jene, die meine Gnade in Unglauben verwandeln?" u. dgl. m. — Indem nun Gott, unveränderlich seinem Plan getreu die Israeliten aus Aegypten zu führen, durch eine Reihe von Wunderzeichen die Gelegenheit dazu gab, daß der Trotz Pharaos gesteigert wurde, sagt das A. T., Gott verhärtete ihn. Zum Zeichen indeß, daß die Verhärtung nicht auf Gott als den eigentlichen Urheber zurückzuführen sei, heißt es auch wiederum an andern Stellen, Pharao verhärtete sich selbst, 2 Mos. 8, 15. 8, 28. 9, 34., und wiederum an anderen, das Herz ward verhärtet, ohne daß auf die Ursache zurückgegangen wird, 2 Mos. 7, 13, 22. 8, 11. 9, 7. Auch spricht 2 Mos. 3, 19. Gott nur von einem Voraussehen der Verhärtung des Pharao, und anderwärts wird den Menschen selbst die Schuld ihrer Verstockung beigemessen, 1 Sam. 6, 6. 2 Chron. 36, 13. Ps. 95, 8. Hos. 13, 8. Es darf uns um so weniger wundern, daß deswegen, weil Gott die Umstände herbeigeführt, unter denen der Halsstarrige noch trotziger wird, Gott selbst als Veranlasser der Halsstarrigkeit dargestellt erscheint, da wir bemerken, daß der Hebräer sogar den Men-

schen, auf dessen unschuldige Veranlassung ein anderer in Verblendung fällt, als unmittelbaren Urheber derselben darstellt. So ergeht an Jesaias (Jes. 6, 10.) der Befehl: „Verstocke dieses Volkes Herz, mach' seine Ohren taub, seine Augen geblendet!" Der hebr. Sprachgebrauch findet sich auch im N. T. Theils finden wir auch hier, daß Christus ἀφορμητικῶς als Zweck seines Kommens angiebt, was nur vermöge der Verkehrtheit der Menschen daraus entstand, Matth. 10, 24. (s. dazu Grotius Anm.) Joh. 9, 39., theils wird Jes. 6, 10. in demselben Sinne, den es dort hat, angewendet, Matth. 13, 15. Marc. 4, 12. Joh. 12, 40. Apg. 28, 26, 27. Vortrefflich ist dasjenige, was über diesen Sprachgebrauch der Hebräer die griech. Kirchenväter bemerken. Ausgezeichnet behandelt diesen Ausspruch Pauli und die dahin einschlagenden Fragen Orig., Philocalia, c. 20. ed. Spenc., entlehnt aus: De principiis, l. III. c. 1. Die Gedanken die Orig. dort entwickelt, sind folgende: „Ihr haltet entweder den Pharao für ganz verdorben oder nicht. Thut ihr es, so dauert er uns nicht, wenn er verdammt wird; aber warum verhärtete ihn denn Gott? Verhärtung findet doch bei dem statt, was von Natur weich ist. War er also nicht ganz verderbt, und Gott verschloß das sich ihm öffnen wollende Herz, welche Ungerechtigkeit dann von Gott! Vielmehr müssen wir uns bei jener Verhärtung durchaus keinen besonderen Act Gottes auf die Seele denken, sondern es ist die Folge, daß bei den unaufhörlich auf gleiche Weise fortgehenden Liebesbeweisen Gottes an das verderbte Menschengeschlecht der Eine immer hingebender an die göttliche Gnade wird, der andere immer widerstrebender und bösartiger. Nach Hebr. 6, 7, 8. bringt ein und derselbige Regen Kraut auf dem einen, Dornen auf dem andern Acker hervor. Während ein und derselbe Sonnenstrahl hier weich und feucht macht, macht er dort dürr und trocken. So würkt dieselbe Gnade Gottes bei verschiedenen Herzen verschiedenes. Pflegen doch auch liebende Herren zu verderbten Sklaven, die sie mit vieler Milde erzogen, zu sagen: Ich habe dich schlecht gemacht. Ist aber eine Seele eine Zeit lang durch die Milde Gottes immer verstockter geworden, und kehrt sich dann wieder um, so hat sie selbst von dieser Verstockung Gewinn, indem sie dann ihres ganzen Krankheitsstoffes sich bewußt worden ist. So wie daher Aerzte den Krankheitsstoff reizen und an einen Fleck

sich sammeln lassen, um gründlicher zu heilen, so thut es Gott am menschlichen Herzen." Den letztern Gedanken führt Orig. weiter aus im Comm. in Exod. ed. Delarue, T. II. p. 114.: ὥσπερ γαρ ἐπι τινων σωματικῶν παθηματων, εἰς βαθος, ἵν' οὕτως εἴπω, κεχωρηκοτος κακοῦ, ὁ ἰατρος εἰς τ. ἐπιφανειαν δια τινων φαρμακων ἕλκει κ. ἐπισπᾶσαι τ. ὕλην, φλεγμονας χαλεπας ἐμποιῶν καὶ διοιδησεις, και πονους πλειονας ὧν εἶχε τις πριν ἐπι το θεραπευθῆναι ὁδευσῃ, ὥσπερ ἔθος ποιεῖν αὐτοῖς ἐπι λυσσοδηκτων κ. ἑτερων τινῶν τ. παραπλησια τουτοις πεπονθοτων· οὕτως οἶμαι κ. τ. θεον οἰκονομεῖν τ. κρυφιον κακιαν εἰς το βαθος κεχωρηκυῖαν τ. ψυχῆς· κ. ὥσπερ λεγει ὁ ἰατρος ἐπι τοῦδε τινος· ἐγω φλεγμονας ποιησω περι τ. τοπον τ. ἀνεσεως, και διοιδῆσαι ἀναγκασω ταδε τινα μερη, ὥστε ἀποστημα χαλεπον ἐργασασθαι, λεγοντος δε ταῦτα τ. ἰατροῦ, ὁ μεν ἀκουων ἀνεπιστημονικωτερος οὐκ αἰτιασεται, ἀλλα κ. ἐπαινεσεται· ὁ δε τις λεξει φασκων ἀλλοτριον τῆς τ. ἰατρῶν ἐπαγγελιας ποιεῖν, το δεον ὑγιαζειν ἐπι φλεγμονας κ. ἀποστηματα ἀγοντα· οὕτω κ. οἶμαι τ. θεον εἰρηκεναι· ἐγω σκληρυνῶ. Vgl. über dies Theodoret, qu. 12. in Exod.; Basil. bei Oekumen. Theodorus Mopsuest. und Diodorus Tars. in Niceph. Cat. in Octat. Wir haben noch zwei gezwungene Erklärungen zu erwähnen, durch welche die Gegner des Prädestinatianismus sich zu helfen suchten. Herzog wollte ein Fragezeichen hinter den Satz stellen. Rambach, Carpz. und Ernesti wollten σκληρυνειν in der Bedeutung „hart behandeln" nehmen. Für diese wird angeführt 2 Chron. 10, 4., wo im Hebräischen es heißt הִקְשָׁה אֶת־עֻלֵּנוּ, allein diese Stelle beweist nicht, da kein acc. personae dabei steht. In Hiob 39, 16. steht im Hebr. הִקְשִׁיחַ und im Griech. ἀπεσκληρυνεν. Es ist also weder für das Hebr. noch für das Griech. die Bedeutung erwiesen. Außerdem ist aber auch vieles dagegen. Es muß ja bei Paulus in demselben Sinne stehn, wie im 2ten Buch Mose, es würde ja dann der Einwand V. 19. nicht passen u. s. w.

V. 19. Der hoffährtige Jude, weil es ihm nur um eine Ausflucht für seinen Unglauben zu thun war, greift die Ausrede auf, zu der ihm in den letzten Worten des Apostels Gelegenheit gegeben war. Er möchte seine ἀπιστια, die der Apostel

ihr den Grund seiner Verwerfung rügt (C. 9, 32. 10, 3. 9. 11, 23.), auf Gott zurückschieben. —— Ἐρεῖς οὖν ist das rabb. [illegible]. So C. 11, 19. und ἀλλ' ἐρεῖ τις 1 Kor. 15, 35. Jac. 2, 18. In der Frage ist das Subject θεὸς ausgelassen, wie dies der Stimmung des Leidenschaftlichen angemessen ist. Μέμφεσθαι bei den Hellenisten theils „tadeln" 2 Makk. 2, 7. Hebr. 8, 8., theils „sich beklagen, unwillig seyn" Sir. 11, 7. 41, 10. Hesych.: μέμφεται, αἰτιᾶται, καταγινώσκει. Das ἔτι ist bezeichnend „nun noch, nachdem du selbst gesagt hast, daß er verhärtet wen er will." —— Ἀνθέστηκε. Das Prät. Indic. nach dem Hebr. statt Aor. Opt.

V. 20. Eine eigentliche Antwort auf diese Frage des verstockten Juden konnte der Apostel in so fern nicht geben, als der Einwand nur auf einer Mißdeutung und Verdrehung der angeführten Bibelstellen beruhte. Paulus schlägt daher die Verdrehung durch bloße Abweisung zurück (vergl. C. 3, 6.). Die Gemara giebt zuweilen eine vorläufige Antwort, um im allgemeinen abzuweisen, man nennt es [illegible] „wegen großer Bedrängung." Die Phrase dafür ist [illegible] „nicht nur dies, sondern selbst dies." Halichoth Olam, B. 3. C. 2. §. 183. — Was P. aber eigentlich mit der Anführung jener Bibelstellen habe sagen wollen, spricht er V. 22. und 23. aus. Er hätte nämlich allerdings dem Juden sogleich sagen können, er mißbrauche nur die Schriftstellen und das zu ihrer Erklärung Hinzugefügte, verdrehe sie nur absichtlich. Statt aber dies zu antworten, macht er es wie der Erlöser selbst, er antwortet nicht sowohl der Frage des Gegners als der Gesinnung. Jene Verdrehung der paulinischen Worte war aus Trotz und Hochmuth hervorgegangen. Darauf weist der Apostel seinen Gegner hin. Eben so sehen wir, daß der Erlöser selbst in seinen Antworten häufig weniger auf die gethane Frage als auf die Gesinnung aus der sie hervorging Rücksicht nimmt, und als der große Herzenskündiger eigentlich zu dieser spricht (Matth. 8, 20. 22. 19, 16., wo der Anredende, ein eitler Mensch, durch das Epitheton schmeicheln will, Joh. 3, 3.; daß er diese Rücksicht auf die Gesinnung nehme, erklärt Christus selbst Joh. 6, 65.), oder aber, daß er bei Einwendungen erst den Grundfehler rügt, ehe er sie selbst beseitigt (Matth. 22, 29. 31.). So ist es denn ja auch in der That wahr, daß, wo die Finsterniß

mehr als das Licht geliebt wird und so lange dies geschieht, die Einsicht in die religiöse Wahrheit nicht aufgehn kann, s. C. 1, 18. Chrys.: τοῦτό ἄριστον διδασκαλον, τ. ἀκανθας ἀποσπαν και τοτε καταβαλλειν τα σπερματα. Um so mehr gebührt sich nun eine bloß abweisende Antwort, wenn, wie es hier mit dem Einwande des Juden der Fall ist, nicht bloß unbewußte Selbstverblendung Zweifel und Schwierigkeiten aufwirft, sondern Verstocktheit und Hoffahrt, welche absichtliche Verdrehungen bewirkt. Wir müssen voraussetzen, daß der Jude es recht gut wußte, daß er die Worte Pauli nur aus Hoffahrt verdrehe; sah er nun, daß Paulus so tief in sein Herz blickte diese Wurzel des Einwandes zu erkennen, so war damit der Einwand selbst gehoben. Ueberdies mußte der Jude die Aussprüche, welche Paulus hier zu seiner Abweisung aufstellte, gelten lassen, weil sie aus dem A. T. genommen waren. Für den aufrichtigen Leser aber stellte sodann Paulus V. 22. und 23. das Resultat der Betrachtung auf. Erasmus: non indignatur quod interroget, nec deterret illum ne interroget, sed obiurgat quod sit ausus sic interrogare. Wir würden so umschreiben: „Und wenn dem auch so wäre wie du sagst, du hoffährtiger Israelit, wie kannst du wagen dich also gegen Gott zu erheben?" Daß dem aber nicht würklich so sei, wie der Jude meinte, liegt in dem δε V. 22. Nicht unähnlich ist 4 Esr. 5, 33. Esra hatte geforscht und gefragt: „Warum liebt doch Gott unter allen Aeckern nur Einen Weinberg, unter allen Meereswellen nur Einen Bach, unter allen Blumen nur Eine Lilie, unter allen Völkern nur Zion?" Darauf tritt der Engel des Herrn ihn an und spricht: „Es ist weit gefehlt, daß du meine Menschen lieber haben solltest denn der sie gemacht hat." Erst danach beginnt er weiter mit ihm sich einzulassen. —— Μενοῦνγε. Dies bezeichnet stets das entschiedene Auftreten eines Einwandes, Röm. 10, 18. Luc. 11, 28. Es entspricht dem at enim. Der Syrer ܒܪܡ. —— Ὦ ἀνθρωπε steht verächtlich, s. zu C. 2, 1. —— Συ τις εἶ; Chrys.: κοινωνος εἶ τ. ἀρχῆς; ἀλλα δικαστης ἐκαθισας τ. θεῷ; προς γαρ τ. ἐκεινον συγκρισιν οὐδε εἶναι τι δυνασαι· οὐ τοδε ἢ τοδε ἀλλ' οὐδε εἶναι τι, του γαρ εἰπεῖν, οὐδεν εἶ, πολυ το εἰπεῖν, τις εἶ; οὐδαμινεστερον. —— Ὁ ἀνταπ-

κονφιγόμενος. Das Zeitwort in der LXX. für השיב דבר und ענה und heißt auch wie ענה „widersprechend, gegenredend antworten," Luc. 14, 6. —— Μη ἐρεῖ κτλ. Die Stelle ist nach Jes. 45, 9. (wozu vgl. 29, 16.) angewendet. Wenn nämlich jüdische Theologen ihren Gegner abweisen wollen, so pflegen sie es am liebsten mit einem Bibelspruche zu thun, sei es nun daß derselbe unmittelbar oder mittelbar eine Widerlegung oder Abweisung enthält. Die Formel dafür ist bei den Rabbinen מכה שקורים בכתוב „nach dem was wir im Text lesen." Uebereinstimmend damit ist in den Reden Christi das: οὐδεποτε ἀνεγνωτε; Matth. 21, 16. 42. 12, 3. Was der Vergleichunspunkt sei, hebt Chrys. hervor: ἐνταῦθα οὐ το αὐτεξουσιον ἀναιρῶν ταῦτο λεγει, ἀλλα δεικνυς μεχρι πόσου δεῖ πειθεσθαι τ. Θεῷ ... εἰς τοῦτο γαρ μονον τ. ὑποδειγμα ἐλαβεν, οὐκ εἰς την τ. πολιτειας ἐπιδειξιν, ἀλλ' εἰς τ. ὑποτεταγμενην ὑπακοην και σιγην. και τοῦτο πανταχοῦ δεῖ παρατηρεῖν, ὅτι τ. ὑποδειγματα οὐ παντα καθολου δεῖ λαμβανειν ἀλλ' ἐκλεξαμενους εἰς ὅπερ παρειληπται, το λοιπον ἁπαν ἐᾶν. Wären unsterbliche Menschenseelen würklich Steine, so möchte es wohl gelten, was Thomas A. als aristotelischer Fatalist sagt: si aliquis aedificare volens haberet multos lapides aequales, posset ratio assignari quare ponat quosdam in summo quosdam in imo, sed quare ponat hos in summo hos in imo, id non habet aliquam rationem nisi quia artifex voluit.

V. 21. Auch dieser Ausspruch ist zum Theil würklich schon in dem A. T. und in den Apokryphen enthalten, Jer. 18, 6. Weish. 15, 7. Sir. 36 (33), 13. Dasselbe Gleichniß bei Philo, de sacrif. Ab. et Cain, p. 148. und bei den Rabbinen s. Wetstein. —— Ἐξουσια ist Gewalt über etwas, wird sowohl hier mit dem gen. obiect. πηλοῦ verbunden, als auch Matth. 10, 1. —— Σκευη εἰς τιμην κ. εἰς ἀτιμιαν. Τιμη und ἀτιμια ist abstr. pro concr. Es bezeichnen nämlich diese Worte „edeln und unedeln Gebrauch." So erklärt Philo, de vita contempl. p. 890. das σκευη ἀτιμοτερα: ἁ προς τας ἐν σκοτῳ χρειας ὑπηρετεῖ μᾶλλον ἤ τας ἐν φωτι. Uebereinstimmend Hier. ad Hos. 10, 8. Dieselbe Unterscheidung von σκευη τιμωμενα

μενα und ἀτιμα je nach dem Gebrauche der Gefäße auch bei Aelian, Hist. var. l. XIII. c. 40, Sie findet auch statt 2 Tim. 2, 20., wo der Apostel ebenfalls bildlich die Widerspenstigen, ungöttlich Gesinnten σκευη εἰς ἀτιμιαν nennt, es aber ihnen selbst freistellt ob sie σκευη εἰς τιμην werden wollen, indem er hinzufügt: ἐαν οὖν τις ἐκκαθαρῃ ἑαυτον ἀπο τουτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμην, ἡγιάσμενον κ. εὔχρηστον τῷ δεσποτῃ. Wir müssen uns hier recht in den Zusammenhang denken. Der selbstgerechte Jude sah sein Volk, nach den von Gott vorher getroffenen Veranstaltungen, als das einzige φυραμα an, aus dem Gott σκευη τιμῆς bilden könne. Dem entgegnet nun der Apostel es stehe gänzlich bei Gott, aus welcher Masse er σκευη εἰς τιμην bilden wolle. Orig.: tibi qui insolenter interrogas, haec audisse sufficiat. Qui vero opera sapientiae Dei in dispensationibus eius desiderat contueri, audiat in alio loco de his ipsis Paulum divinorum secretorum conscium disputantem, 2 Tim. 2, 20. Ita ergo rationem quam ibi indigne poscentibus claudit, hic digne desiderantibus pandit. Indem dagegen die Calvinisten dieses von P. gebrauchte Gleichniß der dogmatischen Ansicht gemäß, die sie in diesem ganzen neunten Capitel finden, erklären, sagt Beza: dico Paulum elegantissima ista similitudine adhibita ad ipsius Adami creationem alludere et ad aeternum usque Dei propositum adscendere, qui neque ut creato neque ut creando debitor, antequam humanum genus conderet (also noch vor dem Sündenfalle, den Gott mit beschloß), iam tum et in quibusdam per misericordiam servandis, et in quibusdam iusto iudicio perdendis, gloriam suam illustrare, pro suo iure et mera voluntate decreverit. Inwiefern diese Erklärung dem ganzen Zusammenhange nach für falsch zu halten ist, geht aus dem oben Gesagten hervor. Daß sie aber in sich unrichtig ist, ergiebt sich, wenn wir, wie wir müssen, bei Gott die Willkühr negiren, dann ist sein Handeln überall die Uebereinstimmung mit sich selbst, d. h. mit der Gesammtheit seiner Eigenschaften. Es kann also auch nicht, wie der Calvinist will, eine Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit geben, die nicht zugleich eine Offenbarung seiner Liebe wäre. Wird die gratia irresistibilis angenommen, so wäre es eine herrlichere Offenbarung der Allmacht Gottes, wenn er bewürkte, daß alle selig würden. Seb. Castalio: sapiens nullum

vas facit ad frangendum, sed si quod vas vitiosum esse contingit, id frangit.

V. 22. Nunmehr nachdem der hoffährtige, absichtlich die Worte verdrehende Jude durch die Aussprüche seiner eignen heiligen Schriften zurückgeschreckt worden ist, stellt P. für den aufrichtigen Leser das Resultat seiner früheren Behauptungen auf, aus welchem hervorgeht, wie Gott bei den Gottlosen sowohl als bei den Christen sich als ein Gott von unendlichem Erbarmen und unendlicher Weisheit zeigt. Die elocutio ist, wie schon Orig. bemerkt, incomposita; sowohl zu V. 22. und 23. im Ganzen ist etwas zu ergänzen als zu V. 23. insbesondere. Unter den verschiedenen Auslegern sind einige, welche nichts ergänzt wissen wollen. So Schöttg., Heum., Rösselt. Heum. will hinter V. 22. und 23. ein Fragezeichen setzen, wie auch mehrere Ausgaben haben, das εἰ wie ונ fragend nehmen, und zwar mit der Negation fragend und übersetzen: „Hat er aber nicht gewollt u. s. w." Doch wollte man auch alles andere zugeben, so würde schon das keinesweges zuzugeben seyn, daß εἰ eine Frage mit der Negation ausdrücke. Schöttg. nimmt an, daß das Part. θελων statt des Verb. fin. θελει stehe und ἠνεγκεν den Nachsatz bilde, so daß V. 22. in sich abgeschlossen ist. Das και in V. 23. läßt er an den ganzen Satz von V. 22. sich anschließen, V. 23. ist ihm sodann Vorder- und V. 24. Nachsatz, indem er οὕς in der Bedeutung des Demonstr. τουτους nimmt. Dies Verfahren ist ungrammatisch und überhaupt gewaltsam. Dasselbe gilt von Theodoret's Erklärung, welcher hinter εἰ δε einen Gedankenstrich macht, und will, daß man hinzudenke: εἰ τοῦτο ποθεῖς μαθεῖν, τινος ἑνεκα πλειονων ἁμαρτανοντων τους μεν κολαζει, τους δε δι᾽ ἐκεινων εὐεργετεῖ, κ. πολλῶν τ. ἀρετην μετιοντων τους μεν περιφανεῖς ἀποφαινει, τοῖς δε δια τουτων ὑποφαινει τας τῶν μελλοντων ἐλπιδας, ἀκουσον τῶν ἑξῆς· In Bezug auf dasjenige, was zu dem Satze mit εἰ δε in V. 22. zu ergänzen, stimmen im Wesentlichen die Erklärer überein. Aug., Oek. nehmen an, daß das συ τις εἶ aus V. 20. noch einmal hinzuzudenken, Cocc., daß aus dem unmittelbar Vorangegangenen das οὐκ ἐχει ἐξουσιαν wieder herabzunehmen. Am richtigsten sagen wir wohl, daß P. sich hier einer Aposiopesis bedient, wie sie nach einem bedingten Vordersatz fast alle Sprachen haben. Vgl. hin-

tet dem Vordersatz mit ἐαν dieselbe Aposiopesis des τι ἐρεῖτε; in Joh. 6,62., während Joh. 21,22. das τι προς σε; nach einem ähnlichen Vordersatz hinzugefügt ist. S. Elsn. Obss. Ueberdies ist es in der rabb. Dialektik sehr gewöhnlich einen beweisenden Satz abzubrechen mit den Worten דַּי לַמֵּבִין „für den Weisen genug," nach dem rabb. Sprüchwort חַכִּימָא בִּרְמִיזָא „dem Weisen durch einen Wink!" Weniger leicht ist es aber anzugeben, wie V. 23. zu fassen sei. Man weiß nicht woran και sich anschließt, und eben so wenig, von welchem Zeitwort das ἱνα abhängt. Die Vulg. und einige unbedeutende codd., denen Locke folgt, lassen wegen dieser Schwierigkeit das και hinweg, der Syr. dagegen das ἱνα. Dek. ergänzt ἀπο τοῦ κοινοῦ noch ein ἠνεγκεν und außerdem auch bei den Begnadigten die Angabe des Zweckes, nämlich εἰς σωτηριαν, wie bei den Verworfenen εἰς ἀπωλειαν. Schlichting ergänzt vor ἱνα γνωριση noch ein οὐκ ἐξουσιαν ἐχει und nimmt ἱνα in der Bedeutung „daß." Dann würde aber erforderlich seyn, daß die Ellipse vor και voranginge und das läßt sich doch nicht denken. Die beiden gewöhnlichen Auffassungen sind indeß diese. Eine Anzahl Erklärer coordiniren den Satz και ἱνα κτλ. dem θελων ὁ θεος κτλ. und ordnen beide Sätze dem ἠνεγκεν unter, so daß der Sinn wäre: „Gott hatte zwei Absichten bei seiner geduldigen Tragung der Verworfenen, einmal den Wunsch seine Macht zu offenbaren, sodann durch den Gegensatz der Verworfenen ins Licht zu setzen, welches Erbarmen es ist, wenn Gott die Erwählten, die doch aus derselben verderbten Masse sind, begnadigt." So die Calvinisten: Calvin selbst, Beza, Petr. Mart., aber auch Nicht-Calvinisten: Castal., Grot., Taylor. Eine andere Anzahl Interprr. lassen das και ἱνα von θελων abhangen, und coordiniren das ἱνα γνωριση dem ἐνδειξασθαι so, daß es eine entgegengesetzte Handlungsweise Gottes beschreibt. So Wolf, Chr. Schmid, Stolz. Es wird dabei angenommen, daß ἱνα γνωριση statt des Inf. γνωρισαι steht. Die Uebersetzung wäre dann diese: „Wenn Gott beabsichtigend seine Macht zu zeigen die Gefäße des Zorns mit Langmuth trug, und wenn er beabsichtigte an den Gefäßen der Erbarmung seine Herrlichkeit zu offenbaren." Allein beide angegebenen Constructionen sind ungenügend. Die zuerst genannte hat das Unbefriedigende, daß alsdann in diesen beiden Versen bloß von den Verworfenen die Rede wäre,

da man doch in dem aus allem Vorhergesagten gezogenen Resultate nothwendig auch die Erwähnung der Begnadigten erwartet, und dies um so mehr, da von V. 24. an die Rede des Apost. gerade über diese sich verbreitet. Zudem läßt sich das *και ινα* nur sehr gewaltsam als beigeordneter Satz mit dem *θελων κτλ.* und als untergeordneter mit *ηνεγκεν* verbinden. Bei einem mehrmaligen Durchlesen führt das exegetische Gefühl immer wieder darauf mit dem *και ινα* einen ganz neuen Satz anzufangen. Was die als die zweite namhaft gemachte Constr. betrifft, so leidet auch diese an Schwierigkeiten. Zunächst an der, daß *θελων* alsdann V. 22. als Partic. genommen wird, ergänzt man es dagegen zu dem *ινα* V. 23., als verb. fin. Sodann würde auch, wenn man von dieser Schwierigkeit absähe, überhaupt V. 23. wenig der Anlage von V. 22. entsprechen. Es scheint im Gegentheil V. 23. ganz darauf angelegt zu seyn, eine vollkommene Parallele zu V. 22. zu bilden. Dies giebt sich dem exegetischen Gefühl zu erkennen, wie es auch unter den Alten Oek., nur nicht bestimmt, fühlte. Das *ινα και κτλ.*, als die Absicht angebend, entspricht dem *θελων κτλ.*; das *ἁ προητοιμασε κτλ.* entspricht dem *κατηρτισμενα*, das *οὑς κ. ἐκαλεσε ἡμᾶς* dem *ἠνεγκεν*. Bei weitem am wahrscheinlichsten ist es daher, daß ein Anakoluth statt findet und der Apostel eigentlich schreiben wollte: *εἰ δε θελων ... ἠνεγκεν ..., κ. ινα γνωρισῃ ... ἐκαλεσεν ἡμᾶς.* Um so natürlicher ist es dieses Anakoluth anzunehmen, da der Apostel stets liebt durch das Relativ Sätze zu verknüpfen. Auf ähnliche Weise scheint Seiler construirt zu haben. Wir schreiten nunmehr zur Erklärung des Einzelnen. —— Das Part. *θελων* ist aufzulösen in *καιπερ ἐθελε.* Stolz: „Und wenn Gott, ungeachtet er beschlossen hatte Strafe zu üben."... —— *T. ὀργην.* Aug., de civ. Dei, l. XV. c. 35.: ira Dei non perturbatio animi eius est, sed iudicium quo irrogatur poena peccato. Vgl. die Anm. zu C. 1, 18. —— *To δυνατον*, das adiect. neutr. statt subst. Das Wort weiset auf *δυναμις* V. 17. zurück. Gott wendet seine Macht nicht deswegen zur Strafe der Sünder an, weil ihm es nützt. Er bedarf unserer Heiligkeit nicht, neque enim — sagt Aug. de civ. Dei, l. X. c. 5. — fonti se quisquam dixerit profuisse si biberit, aut luci si adspexerit. So wie aber seine Eigenschaft der Heiligkeit in Bezug auf ihn selbst von ihm selbst vollkommene

Uebereinstimmung mit ihm selbst fordert, so ist dieselbe Heiligkeit in Bezug auf die Wesen gedacht, wo sie dann Gerechtigkeit heißt, Uebereinstimmung der Wesen mit ihm als der höchsten Norm alles Seyns, und zwar dies zu der Wesen höchstem Heil, weil sie nur wahrhaft sind, indem sie in Ihm und nach Ihm sind. —— *Μακροθυμια.* S. Anm. zu Cap. 2, 4. Vgl. 2 Makk. 6, 14. Da der Calvinist nicht annimmt, daß Gott beim Gottlosen harrt, ob er sich bessere, und daß Gott gerade zur Buße ihm Gelegenheit geben will, so verliert die *μακροθυμια* ganz ihren biblischen Begriff, nach welchem sie das Harren Gottes auf die Buße ist (Röm. 2, 4, 5. 2 Ptr. 3, 9.). Im besten Sinne genommen, wird sie dann ein Act der Gerechtigkeit, im schlimmsten ein Act der Tücke, die dem Ausgeglittenen nicht wieder aufhilft. Dagegen schon Philo, quod D. immutabilis, p. 304.: *πρεσβυτερος γαρ δικης ὁ ἐλεος παρ᾽ αὐτῳ.* Vgl. hierzu die schöne Stelle bei Jarchi zu 1 Mos. 1, 1. „Gott wollte Anfangs die Welt bloß mit dem Maaße der Gerechtigkeit (מִדַּת הַדִּין) schaffen, er sah aber, daß sie dann nicht würde bestehen können, und fügte das Maaß der Liebe (מִדַּת רַחֲמִים) hinzu." Ferner Philo, de provid. bei Eus. Praep. Ev. l. VIII. c. 14. —— *Σκευη ὀργῆς.* Diesen Ausdruck wählt der Apostel bloß wegen des vorangegangenen Gleichnisses. Um so eher konnte er dies thun, da der Ausdruck כְּלִי überhaupt im Hebr. in metaph. Sinne gewöhnlich war. So Pirke Avoth, §. 3. heißt das Gesetz כְּלִי חֶמְדָּה. Jes. 13, 6. heißen die Perser כְּלֵי זַעַם י״י. Insbesondere nannten die Juden die Weiber כֵּלִים. Auch die Profanscrr. brauchen zuweilen *σκεῦος* im metaphor. Sinne vom Menschen. Vgl. Apg. 9, 15. *σκεῦος ἐκλογῆς.* In *σκευη ὀργῆς* ist aber der Gen. nicht wie in *σκεῦος ἐκλογῆς* activ zu nehmen, als ob Gott in seinem Zorn sie geschaffen hätte, was auch, wenn man den Zorn sich als Haß und Strafe des Bösen denkt, ohne Sinn wäre, weil Gott nur schafft um sich mitzutheilen, sondern der Gen. ist passivisch zu nehmen „strafwürdige Gefäße." —— *Κατηρτισμενα.* *Καταρτιζειν* entspricht in der LXX. eben so wie *ἑτοιμαζειν* dem הֵכִין. Das Part. Pass. nehmen einige Arminianer rein medial, wie es auch gewöhnlich Apg. 13, 48. von Lutheranern und Arminianern gefaßt wird, zu welcher Stelle Limb. gelehrt die mediale Bedeutung zu erweisen sucht. Obwohl es nun allerdings so genommen werden kann, so sieht man es doch dieser

Erklärung zu sehr an, daß sie aus der Dogmatik geflossen ist. Lutheraner und Calvinisten stimmen daher fast alle überein, an der vorliegenden Stelle ein part. pass. anzuerkennen, nur daß letztere wollen, daß Gott als die bewürkende Person angesehn werde, erstere, nach Vorgang von Theod., Chrys., Theoph., Oek., daß es unbestimmt, eigentlich aber der Mensch. Abweichend von den übrigen lutherischen Auslegern ist Chr. Schmid. Er nimmt *κατηρτισμενα* ebenfalls als part. pass. in gleicher Bedeutung mit dem ihm gegenüberstehenden *ἁ προητοιμασεν*, wie denn auch 2 Tim. 3, 17. das *ἐξηρτισμενος* dem *ἡτοιμασμενος* 2 Tim. 2, 21. gleich sei, es sei also auch Gott als der Bewürkende anzusehn, nur nicht *τελικῶς* sondern eben so wie bei Pharao *ἐκβατικῶς*. Diese Erklärung hat viel für sich, insofern nämlich in dem *ὅσοι ἦσαν τεταγμενοι* in Apg. 13,48. wahrscheinlich ebenfalls bloß nach populärem Sprachgebrauch jene Bekehrung völlig auf Gott als die letzte Ursache zurückgeführt wird, während er eigentlich nur *ὑλικῶς* und *διατακτικῶς* Urheber ist, und insofern für die angegebene Erklärung auch der rabb. Sprachgebr. stimmt. S. Wetst. zu Apg. 13,47. So R. Bechai: „Die Heiden sind bereitet (מוּכָנִים) zur Hölle, Israel aber zum Leben." Und Bechoroth f. 8,2. heißt es: „R. Joseph lehrte: Das sind die Perser, die bereitet (מוּכָנִים) sind zur Gehennah." Aehnlich ist Juda 4.: *οἱ προγεγραμμενοι εἰς τοῦτο το κριμα*. Bei diesem Part. מוּכָן dachte sich der Jude Gott als Urheber, wenn auch nicht *ἐνεργητικῶς*. Ungeachtet indessen für diese Erkl. sich vieles sagen läßt, so scheint es doch vorzüglicher, an dieser Stelle mit Grot., Limb. anzunehmen, daß das Part. statt des adiect. verb. stehe, wie auch Luc. 6,40. *κατηρτισμενος* so zu erklären ist, und 2 Tim. 2,21. in derselben Bedeutung *ἡτοιμασμενον* mit *σκεῦος* verbunden vorkommt. Da nämlich der Hebr. der adiectiva verb. ermangelt, so setzt er statt deren die Participia. So wird das Part. des Niphal von כּוּן auch im Hebr. für das adiect. verb. gebraucht: נָכוֹן „fest, fertig." Und das rabb. Part. Pyal מְתֻקָּן hat ebenfalls die Bedeutung des adiect. verb. „fertig, geeignet." Ja das Part. Pyal מְזֻמָּן, welches eigentlich „bereitet" heißt, dient im Rabb. eben so wie עָתִיד im Hebr., das ja gleichfalls „zubereitet" heißt, geradezu zur Umschreibung des Futuri. Im Hellenistischen findet sich dieser Hebraismus wieder, so z. B. Joh. 19, 38. *κεκρυμμενος* statt *κρυ*—

φαῖος, 2 Tim. 2, 21. u. v. a. So hat auch die Vulg. hier apta, wiewohl einige codd. lesen aptata. Die prädestinatianische Fassung des ganzen Ausspruchs giebt am annehmlichsten Aug. ep. 186. ad Paulinum, §. 24.: pertulit vasa irae in interitum aptata, non quod illi essent necessaria ... sed ne se (vasa misericordiae) in bonis operibus tanquam de propriis extollerent viribus, sed humiliter intelligerent, nisi illis Dei gratia, non debita sed gratuita, subveniret, id fuisse reddendum meritis suis, quod aliis in eadem massa redditum cernerent. Der Begnadigte wird indeß auch ohne willkührliche ewige Verdammung vieler seiner Mitbrüder dies glauben. Die gewöhnliche (insofern die unsere etwas abweicht) antiprädestinat. Ansicht giebt am treffendsten Clarius: vas erat Ph. quod sese apparaverat ad interitum, dignus erat qui continuo plecteretur, verum ingentem erga eum tolerantiam D. exercuit, atque interea, ut sub Dei regno ne mala quidem sine aliquo essent usu, ita sapienter omnia moderatus est ut eius correctio multis documento fuerit ac saluti. Ita uno negotio haec omnia confecit, ostendit iram suam, notam fecit potentiam, lenitatem ingentem ferendo prae se tulit, indicavit quanti faceret vasa misericordiae.

V. 23. Ueber das και ἵνα s. V. 22. In σκευη ἐλεους ist ἐλεους der Gen. passivi „auf die sich das göttliche Erbarmen verbreitet." —— Πλοῦτος τ. δοξης. Röm. 2, 4. Eph. 1, 7, 18. 2, 7. Col. 1, 27. Die δοξα ist die Seligkeit, welche dem Christen vermittelst der Liebe Gottes zu ihm zu Theil wird. Theoph. daher unrichtig: ἡ τελεια δοξα θεοῦ το ἐλεεῖν. Das ἃ προητοιμασεν entspricht dem κατηρτισμενα. Das προ könnte bedeutungslos stehen, wofür Lösn. das Beispiel aus Philo anführt, de opif. p. 17.: ὁ θεος τα ἐν κοσμῳ παντα προητοιμασατο ... εἰς ἐρωτα κ. ποθον αὐτοῦ. Allein auch in dieser Stelle des Philo ist προ nicht ganz bedeutungslos. Hier wird es um so weniger bedeutungslos seyn, da Christus selbst (Matth. 25, 34.) und die App. (s. die Anmerkungen zu Röm. 8, 28, 29.) es als einen besonderen Vorzug der Begnadigten angeben, daß von Ewigkeit her ihre Begnadigung bestimmt und somit auch ihre Herrlichkeit vor Gottes Augen gewiß war. Ganz so wie hier ist προ-

ετοιμαζειν gebraucht Weish. 9, 8.: εἰπας, οἰκοδομῆσαι ναον ἐν ὀρει ἁγιῳ σου, και ἐν πολει κατασκηνωσεως σου θυσιαστηριον, μιμημα σκηνῆς ἁγιας ἡν προητοιμασας ἀπ᾽ ἀρχῆς. Der Rathschluß Gottes, insofern er die Erfüllung herbeigeführt, wird als ein ideales Würken Gottes dargestellt. Wir werden demnach den vorigen und diesen Vers, mit Ergänzung des zu Ergänzenden, im Zusammenhange so übersetzen: „Doch wenn Gott die Absicht hatte seine Heiligkeit und seine Allmacht zu offenbaren an denen, die nur die Strafen göttlicher Heiligkeit verdienten, und ganz dazu geeignet waren in ewiges Verderben gestoßen zu werden, nichts destoweniger aber sogar solche Menschen mit Langmuth auf ihre Buße harrend trüg; wenn er auf der andern Seite die Absicht hatte, denen die seiner Erbarmung theilhaftig werden sollten, denen er schon vor der Welt Grundlegung ewige Herrlichkeit zugedacht hatte, den Reichthum seiner Herrlichkeit kund zu thun, und nun dieselben zu seinem Reiche berief, Heiden sowohl als Juden, ohne zwischen den Völkern einen Unterschied zu machen — was sollten wir wohl dagegen noch sagen können?" —

V. 24. οὕς ist nach dem Sinne mit σκευη construirt, da σκευη metaphorisch für Menschen stand. Nach ἐκαλεσεν setzen Erasm., Luther, Beza u. A. ein Comma, und nehmen ἡμᾶς als Appos. Besser verbinden wir ἡμᾶς unmittelbar als Object mit ἐκαλεσεν und sehen das Relativ als Prädic. an „als welche er auch uns berufen hat;" das οὐ μονον ἐξ I. κτλ. bildet dann einen neuen Zusatz wie öfter „und zwar nicht bloß." — So steht denn der Apostel wieder mit diesen Worten bei dem, wovon er am Anfange des Capitels V. 7. ausgegangen war, daß nämlich nicht bloß die Juden als Juden ins Messiasreich kämen, sondern daß Gott das Recht habe eine solche Bedingung der Begnadigung zu stellen, unter der nur gewisse Juden, überdem aber auch die Heiden ins Messiasreich kommen könnten, und deutlich sehen wir aus diesem Schluß, daß es sich nicht um die Berufung Einzelner ins Gnadenreich handelte, sondern ganzer Völker-Massen, somit auch von keinem absoluten, sondern nur von einem (durch den Glauben, mithin durch die Willensrichtung) bedingten Beschlusse Gottes.

Vierter Theil: Schon das A. T. weissagt, daß von den Juden nur wenige, und dagegen die Heiden begnadigt werden sollen, V. 25—33.

V. 25. Die Stelle, welche P. anführt, ist aus Hos. 2, 25. genommen, womit zu vergleichen Hos. 1, 6—10. Der Text ist nicht genau wiedergegeben. Es heißt dort: וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא־עַמִּי עַמִּי־אַתָּה. Die LXX. hat: *ἀγαπησω τ. οὐκ ἠγαπημενην*, Der cod. Alex. aber und die Aldina haben: *ἐλεησω τ. οὐκ ἐλεημενην*. Diese Uebersetzung drückt auch hier der Syr. aus, und der Apostel Petrus 1 Petr. 2, 10. Dem hebr. Sprachgebrauch nach sind beide Uebersetzungen richtig, indem רחם sowohl „lieben" als „sich erbarmen" heißt, doch hat das Piel gewöhnlicher die Bedeutung „sich erbarmen." Das Fem. רֻחָמָה und *ἠγαπημενη* rührt daher, weil der Prophet durch seine Tochter das israelitische Reich, auf welches sich der Ausspruch bezieht, hatte vorstellen müssen. Der Ausspruch Gottes nämlich bezieht sich beim Propheten eigentlich nicht auf Begnadigung der Heiden, sondern des Reichs Israel. Da indeß Israel den abgöttischen Heiden gleich geworden, so bezieht der Apostel den Sinn jenes Ausspruches auch auf die Heiden, wie denn auch nach der rabb. Auslegungsweise der Schriftstellen eine und dieselbe auf mehrere Dinge und Personen bezogen wird, wenn die Idee auf eben dieselben anwendbar ist. S. Belege bei Surenhusius, *Βιβλ. καταλλ.* Thesis XIII. p. 51. Der Ap. Petrus in der angeführten Stelle bezieht ebenfalls des Hosea Worte auf die Heiden.

V. 26. Der hier angeführte Ausspruch ist aus Hos. 1, 10., getreu nach dem Hebr. und der LXX. Er bezieht sich ebenfalls im hebr. Text auf die zehn Stämme, und zwar weissagt er denselben, welcher Seligkeit sie theilhaftig werden würden, wenn nach ihrer Zerstreuung sie sich bekehrten, ins messianische Reich eingingen und mit Juda verbunden der messianischen Herrlichkeit genießen würden. Das *και* gehört wahrscheinlich zum angeführten Text. P. verbindet, wie auch die Rabb. bei ihren Citationen pflegen, zwei ähnliche Bibelstellen unmittelbar mit einander. Andere machen ein Kolon hinter *και*, als sollte es zwei verschiedene Sätze verknüpfen. *καλεῖσθαι* ist häufig so viel wie „seyn," nach dem Hebr. נִקְרָא, Jes. 4, 3. 9, 5. 56, 7. Matth. 5, 9. *Υἱοι τ.*

θεοῦ ζῶντος werden sie dann seyn als wahre Theokraten. Das ἐν τ. τοπῳ ist nicht zu urgiren. Es wird nur hinzugesetzt um die Verwandlung der Gesinnung Gottes stärker hervorzuheben.

V. 27. Durch den vorigen Ausspruch hatte der Apostel erwiesen, daß die Heiden sollten in das Gottesreich aufgenommen werden. Nunmehr erweist er, daß auch Israeliten aufgenommen werden sollen, aber nur eine geringe Anzahl. Der beseligenden Zeit des Messias soll, nach den Propheten, eine Zeit der Sichtung vorangehn (vgl. zu C. 2, 5.), aus welcher dann nur eine geringere Anzahl geläuterter Theokraten übrigbleiben (שְׂרִידִים), welche das neue Gottesreich bilden. Nur ein Ueberrest aus der ganzen Anzahl wird dann errettet, und nur dieser Theil, ein armes und niedriges Volk (Zeph. 3, 12.), geht in das Reich des Messias ein. Er ist aber dann wie Gold gefegt und wie Silber geläutert, Sach. 13, 9. Es sind die, welche, wenn ganz Israel gesiebt wird, wie Körnlein nicht auf die Erde fallen, Amos 9, 9. Es ist dieser Theil der heilige Same, der von einem entblätterten Stamme übrig bleibt, Jes. 6, 13. Ja von diesen heißt jeglicher heilig, und ist in das Buch des Lebens getragen, Jes. 4, 3. Selbst für die Heiden, die in jener großen Sichtungszeit sich nach Zion flüchten, ist dort eine Errettung, Joel 3, 5. Auf Grund dieser Weissagungen thut in Perek Melech R. Sinai den Ausspruch: „Nach Canaan kamen von 600,000 Leuten nur zweie, dasselbe wird in den Tagen des Messias geschehen." — Zu Aussprüchen jener Art gehört nun auch die vom Apostel angewandte prophetische Stelle, Jes. 10, 22. Er konnte daraus, wie es sein Zweck war, zeigen, daß schon die Propheten nicht dem Volke als solchem den Eintritt ins Messiasreich verkündigen, sondern nur einer auserlesenen Anzahl. —— Ἡσαΐας κραζει ὑπερ τ. Ἰ. Das Wort κραζειν gebrauchen die Rabb. bei Citationen emphatisch. So besonders in der Formel: רוּחַ הַקֹּדֶשׁ צֹוַחַת וְאוֹמֶרֶת. Auch: הַנָּבִיא צֹוַחַ. Aehnlich Aristides, Orat. in Ap. p. 124.: ἡ πολις αὐτη συνομολογεῖ κ. κεκραγε. Das ὑπερ wie περι „in Bezug auf." Die Uebersetzung stimmt ganz mit dem Hebr. und den LXX. überein; nur daß das im Hebr. stehende בּוֹ, welches die LXX. richtig durch αὐτῶν ausdrückt, fehlt; cod. Alex. hat dies αὐτῶν ebenfalls nicht.

V. 28. Die hebr. Worte dieses Citats heißen Jes. 10, 22. und 23. so: כִּלָּיוֹן חָרוּץ שׁוֹטֵף צְדָקָה כִּי כָלָה וְנֶחֱרָצָה אֲדֹנָי יֱיָ צְבָאוֹת עֹשֶׂה בְּקֶרֶב כָּל־הָאָרֶץ. Die richtige Erklärung dieser Worte ist: „Die Zerstörung ist beschlossen, sie strömt daher Gerechtigkeit bringend (so wohl richtig Gesen. zu der Stelle), denn der Herr übt Vertilgung und Strafgericht im ganzen Lande." Wir haben nun die Frage zu beantworten, wie der Alex. zu seiner Uebersetzung kam. Das hebr. כִּלָּיוֹן nahmen die LXX. wahrscheinlich in der Bedeutung „Beschluß, Festsetzung." In dieser Bedeutung steht das Subst. כָּלָה 1 Sam. 20, 33., das Verbum 1 Sam. 20, 7, 9. Esth. 7, 7. *Λογος* im Griech. soll demnach ebenfalls „Beschluß" heißen. Minder gut übersetzt daher der Syr., Vulg.: verbum, Erasm.: sermo, Beza u. v. a.: res. Zu *συντελῶν* und *συντεμνων* ist *ἐστι* oder *ἐσται* zu ergänzen, die Part. stehen für die verb. fin., das Subj. ist *ὁ κυριος*. Der Syr. übersetzt im verb. fin. Die LXX. verwandelt zuweilen Activa des Hebr. in Pass. z. B. 1 Mos. 15, 6., zuweilen auch wie hier Passiva wie חָרוּץ in Activa. *Συντεμνων* nämlich ist hier die Uebersetzung von חָרוּץ. *Συντεμνειν* hat bei Profanscrr. die Bedeutung „beschleunigen," dieselbe hat auch חָרַץ im Hebr. und حرص im Arab. Sie ist hier am angemessensten, und durch den Sprachgebrauch gesichert. Weniger angemessen und durch den Sprachgebrauch unerwiesen ist die Bedeutung, die dem *συντεμνειν* Hesych. giebt, der es durch *συντελεῖν* „ausführen" erklärt. Viele andere nehmen es in der Bedeutung „beschließen;" bei den Profanscrr. findet sich diese nicht und in der LXX. ist sie die seltnere, doch findet sie sich Dan. 9, 24, 26. Sie würde auch bei dem folgenden *λογος συντετμημενος* passen, paßt aber hier nicht. Wie kam nun der Uebers. dazu das *συντελῶν* einzuschieben? Von *συντεμνων* soll dies gewiß nicht eine Erläuterung abgeben, vielmehr scheint es den Begriff von כִּלָּיוֹן, der durch *λογος* nicht ganz ausgedrückt wird, mehr erschöpfen zu sollen. Daß die LXX. zu Jes. durch kleine Einschiebungen ihrer Uebersetzung mehr Deutlichkeit zu geben suchen, bemerkt Ges. zu Jesaja, Th. I. S. 58. Unübersetzt scheint nun aber das שׁוֹטֵף zu seyn. Venema will die gewaltsame Hypothese geltend machen, als haben die LXX. שֹׁפֵט gelesen. Würde nicht חָרַץ sonst durchgängig, auch in seinen De-

rivaten, mit συντεμνειν übersetzt, so wäre es gar nicht unwahrscheinlich, daß שׁוֹטֵף, welches sonst die Bedeutung „daherstürmen" hat (Jer. 8, 6.), von dem Uebersetzer hier transitive genommen worden sei, und durch συντεμνειν in der Bedeutung „beschleunigen" übersetzt worden. Nimmt man diese Muthmaßung indeß nicht an, so muß man sagen, daß der Uebersetzer glaubte, der Sinn des שׁוֹטֵף werde schon hinlänglich durch συντεμνων und συντελῶν ausgedrückt. Δικαιοσυνη ist wohl hier die Strafgerechtigkeit, oder wie צֶדֶק صدق die Wahrheit. — Cod. Alex., der Kopt., Syr., Arab., mehrere Väter lassen ἐν δικαιοσυνῃ — συντετμημενον aus, d. Aeth. und Theod. lassen von συντελῶν bis ὅτι λογον aus. Beide Auslassungen sind durch Schwierigkeit in der Interpretation veranlaßt worden. — Λογον συντετμημενον. Hier würde συντεμνειν passend durch „beschließen" übersetzt werden können. Wir ziehen indeß auch hier die Bedeutung „beschleunigen" vor. — Dieser ganze Vers enthält die Beschreibung der dem Messias=Reich vorangehenden Sichtungsperiode. S. über dieses Citat die einsichtsvolle Abhandl. von von Cölln, Keil und Tschirner Anal. Th. III. S. 2.

V. 29. Eine andere prophetische Stelle, welche sich auf diejenigen Israeliten bezieht, welche nach den Strafgerichten übrigbleiben, um das Heil zu erleben, doch steht dieser Ausspruch des Jesaja nicht in einer bestimmten Beziehung auf die messianische Zeit. Die Stelle ist getreu nach dem Hebr. und den LXX. angeführt. — Das προειρηκεν hat hier nicht die Bedeutung des Weissagens, sondern „oben, an einer früheren Stelle sagen," 2 Kor. 7, 3. Hebr. 10, 15., im Rabbinischen כְּשֶׁנֶּאֱמַר לְהַלָּן. Σαβαωϑ ist der Name, den Gott in dem ächten Theil des Jes. gewöhnlich führt. Es dürfte wohl dieser Name יְהוָה צְבָאוֹת, welcher „Gott der Heerschaaren" bedeutet, ursprünglich, wie auch von Cölln annimmt, Gott als dem Streiter (גִּבּוֹר) Israels beigelegt worden seyn, welcher in der Bundeslade vor den Kriegsschaaren herzog, erst später aber sich auf die himmlischen Heerschaaren der Sterne bezogen haben. Σπερμα steht für das hebr. שָׂרִיד, nicht deswegen, weil, wie Rosenm. zu Jes. 1, 9. will, שָׂרִיד ursprünglich „übriger Same" hieß, denn שָׂרִיד kommt von der Wurzel شرد „fliehen," sondern weil der Geflüchtete nur ein

Same für die Fortpflanzung ist; Hiob. 20, 21. steht שָׂרִיד geradezu für „das Uebriggebliebene," wo die LXX. ὑπόλειμμα übersetzen. Vgl. Jes. 6, 13. —— Ὁμοιοῦσθαι bei den LXX. mit ὡς statt mit dem Dat. verbunden (Hos. 4, 6. Ez. 32, 2.) weil im Hebr. הָיָה mit כְּ.

V. 30. Resultat, von welchem richtig Mel. sagt: hic expresse ponit causam reprobationis, quia scil. nolint credere Evangelio. Ideo supra dixi, similitudinem de luto non ita accipiendam esse, quasi non sit in ipsa voluntate hominis causa reprobationis. —— Τα ἐθνη μη διωκοντα δικ. Der Charakter des Heiden, im allgemeinen betrachtet, ist, daß er nicht fragt, ob ein Gott sei und zwar ein heiliger. Der Charakter des Juden, daß er es weiß, zittert, aber sich selbst den Muth wiedergiebt. Der Charakter des Christen, daß er es weiß, zittert, aber sich trösten läßt. Der Heide eifert nicht; der Jude eifert, aber mit Unverstand, Röm. 10, 2. Gal. 4, 17. Chrys.: κ. γαρ δυο ἐστι τ. ζητουμενα· ὁτι τ. ἐθνη ἐπετυχε κ. ὁτι μη διωκοντα ἐπετυχε, τοῦτ᾽ ἐστι μη σπουδασαντα. κ. παλιν ἐπι τ. Ἰουδαιων ὁμοιως τα δυο ἀπορα· ὁτι κ. Ἰσραηλ οὐκ ἐπετυχε, κ. σπουδαζων οὐκ ἐπετυχε. Ueber δικαιοσυνη vgl. Röm. 1, 17. 3, 21. —— Διωκω bei Profanscrr. statt ζητεῖν häufig. Eben so steht auch רָדַף im Hebr. für בִּקֵּשׁ. Aehnlich im Rabb. Pirke Av. c. 4. §. 2. הֱוֵה רָץ לְמִצְוָה.

V. 31. Νομος hat wie C. 7, 23. 8, 2. die allgemeine Bedeutung „Regel, Norm." Falsch Beng., Bolten, νομος δικ. stehe per hypall. statt δικαιοσυνη νομου. —— Φθανειν εἰς τι. Hesych.: καταλαμβανειν. Es ist ganz „gelangen." So in der LXX. und bei Profanscrr. Im N. T. Phil. 3, 16.

V. 32. Chrys.: αὑτη ἡ σαφεστατη τοῦ χωριου παντος λυσις. Von hier müssen wir zurückblicken auf V. 16. Durch diesen Vers wird klar, welche Art des Laufens Israels nichts half. —— Ὡς ἐξ ἐργων ν. Das ὡς entspricht hier dem hebr. Caph veritatis (Ges. Lehrg. S. 846. Ges. zu Jes. 1, 7.), d. h. es liegt dabei eine Vergleichung mit allen Dingen derselben Gattung zu Grunde; besonders klar ist dieser Gebrauch Joh. 1, 14., wo ihn schon Chrys. bemerkt; außerdem Joh. 7, 10. Phil. 2, 12. Philem. 14. Auch im Griech. findet sich das ὡς bei Adverbien so

gebraucht, besonders bei ἀληϑῶς, z. B. Plato, Apol. T. I. Bip. p. 94. εὑρησει τους ὡς ἀληϑῶς δικαστας, welches aufzulösen in: οὑτως δικαστας ὀντας, ὡς ἀληϑῶς ὀνομαζοι ἀν τις.

V. 33. Der Apostel will nachweisen, daß auch schon im A. B, selbst es verkündet worden sei, daß Israel seinen Messias verwerfen werde. Konnte er dies nachweisen, so durfte es um so weniger auffallen, wenn nun würklich zufolge der paulinischen Predigt die Mehrzahl der Juden vom Messiasreich ausgeschlossen wurde. Die Stelle, auf welche sich der Apostel beruft, ist Jes. 28, 16. So wie die Stelle dort steht, paßt sie nicht zu seinem Endzwecke, er schiebt daher einige Worte aus einer verwandten Stelle Jes. 8, 14. ein. Gerade so verfahren auch die Rabbinen, indem sie aus verwandten Stellen Worte in ihre Schriftanführungen mit einschieben. Belege giebt Surenh. Βιβλ. καταλλ. de modis alleg. Th. V. p. 43. Die Stelle Jes. 28, 16. heißt so: הִנְנִי יִסַּד בְּצִיּוֹן אָבֶן אֶבֶן בֹּחַן פִּנַּת יִקְרַת מוּסָד מוּסָּד הַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ. „Siehe, ich habe in Zion einen Grundstein gelegt, einen bewährten, einen Eckstein, kostbar und fest gegründet; wer ihm traut, darf nicht fliehen." Die Stelle Jes. 8, 14. lautet: וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ וּלְאֶבֶן נֶגֶף וּלְצוּר מִכְשׁוֹל לִשְׁנֵי בָתֵּי יִשְׂרָאֵל. „Er (das Subj. ist יְהוָה, der auch der Sprechende ist) wird seyn zum Zufluchtsort, aber auch zum Stein des Anstoßes, ein Felsenstück zum Straucheln für die beiden Reiche." Es hat also der Apostel die Prädicate, welche der Stein in Jes. 8. hat, in die Stelle Jes. 28. eingeschoben, und die dort vorhandenen weggelassen. Erwägen wir nunmehr den prophetischen Sinn von Jes. 28. Die Worte werden dort von Gott durch den Propheten ausgesprochen gegen eine ungöttlich gesinnte Volkspartei, welche ein Bündniß mit Aegypten gegen Assur wünscht. Gott erwiedert dagegen, er habe für die wahren Theokraten einen Grundstein der Theokratie gelegt, der gegründeter sei als alle menschlichen Pläne, das sei der theokratische König Messias. Man wendet ein, vom Messias könne die Stelle nicht gefaßt werden, weil יִסַּד Präteritum sei, also jener Stein als ein schon gelegter, vorhandener dargestellt werde, also sei wohl der junge König Hiskias gemeint, auf welchem die Hoffnungen der Theokraten ruhten. Ueberdies könne ja für die damaligen wahrhaften Theokraten zum Trost gegen Assur nicht der so vieles später erscheinende Messias gereichen. Was das erste betrifft, so läßt

sich sagen, daß das Prät. ein praet. proph. ist, weil in Gottes Rathschluß die Sache schon gegenwärtig war. So schon Jarchi: לְפָנַי כְּבַר גְּזוּרָה גְּזֵרָה. „Schon längst ist der Beschluß von mir beschlossen." Das Andere aber möchte sich noch weniger urgiren lassen, da sich ja denken läßt, daß die Propheten, einmal durchdrungen von dem Gedanken einer Verherrlichung ihres Gottesreiches in der messianischen Zeit, eben bei jedem gegenwärtigen Leiden mit jenem Blicke in die Zukunft, die sie sich allerdings nahe dachten, trösten konnten. Der Chald. übersetzt in der angeführten Stelle: הָא אֲנָא מְמַנֵּי בְּצִיּוֹן מֶלֶךְ מֶלֶךְ תַּקִּיף וְגִבָּר. „Siehe ich setze in Zion einen König, einen starken und gewaltigen König ein." Die Stelle ist aber corrumpirt. In Martinis Pugio fidei, wo sie citirt wird, steht in beiden Ausgaben dieses Werkes הַמָּשִׁיחַ hinter dem ersten מֶלֶךְ. Ges. im Comm. zum Jes. bemerkt, daß dies unächt sei, weil sonst מְשִׁיחָא stehen würde. Allerdings; aber es mag eine hebr. Glosse an die Stelle des chald. Textes getreten seyn, welche noch Martini im Text vorfand. Diese konnte dann immer wieder von den Juden aus polemischen Gründen durch Weglassung des הַמָּשִׁיחַ corrumpirt werden. Auch der babyl. Talmud, Tract. Sanhedrin, fol. 38, 1. und das Buch Sohar erklären diese Stelle vom Messias, s. Schöttg. Horae Talmud. T. II. p. 170, 290, 607. Selbst Jarchi erklärt den Ausspruch vom Messias. Im N. T. wird er noch außerdem auf denselben bezogen 1 Petr. 2, 7. Es ist überdies mit dieser Weissagung zu vergleichen Ps. 118. V. 22. Siehe die zum Theil merkwürdigen Auslegungen der jüdischen Theologen in Schöttg. Horae Talm. T. II. p. 11, 88, 106, 107, 213. u. a. Auch bezeugen Jarchi und Kimchi, daß derselbe vom Messias ausgelegt wurde. Im N. T. bezieht ihn Christus selbst auf sich, Matth. 21, 42, 44. Luc. 20, 17. (Zu diesen Stellen sagt Aug. serm. 40. de verbis domini: „Christus im Stande der Erniedrigung ist der kleine Stein zu den Füßen, an dem der verwegne Läufer strauchelt. Christus im Stande der Erhöhung wird der ungeheure Fels seyn, der von der Höhe herab die Widerspenstigen zerschmettert.") Auch Petrus bezieht ihn auf Christum, Apg. 4, 11. 1 Petr. 2, 7. Betrachten wir nunmehr die andere Stelle Jes. 8, 14. Der Ausspruch wird von dem Propheten im Namen Gottes gethan an diejenigen unter den Theokraten des Reichs Juda, welche in Gefahr standen, sich zum

Kleinglauben an die Hülfe Gottes gegen die Feinde, Israel und Syrien, verleiten zu lassen. Dagegen erbietet sich nun Gott allen denen, die ihm die Ehre geben, zu einem sichern Zufluchtsort, dagegen denen, die als Widersacher gegen ihn auftreten, zum Stein des Anstoßes und Falles. Auch diese Stelle des Jes. wurde schon von den Juden als vom Messias handelnd ausgelegt. S. die Gemarah zu Sanhedr. c. 4. Daß zur Zeit Christi die frommen Juden sie allgemein auf den Messias bezogen, zeigt Luc. 2, 34., wo Simon sagt: *οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν κ. ἀναστασιν πολλῶν ἐν τ. Ἰσραηλ, κ. εἰς σημεῖον ἀντιλεγομενον.* Die Verwerfung des Messias durch die Israeliten liegt, nach einer typischen Auffassung in vielen Psalmen, desgleichen in Sach. 11, 12., außerdem Jes. 53, 1 ff. Mehrere jüdische Theologen, namentlich die Verfasser der Midrasch, lehrten sie ebenfalls mit bestimmten Worten. So heißt es in Bereschith Rabba (mystischer Comm. über die Genesis von R. Bar Nachmani, ungefähr 300 Jahr nach Chr.): אֵין אוֹמְרִין שִׁירָה עַד שֶׁיִּתְחָרֵף הַמָּשִׁיחַ שֶׁנֶּאֱמַר וגו׳. „Man singt keinen Gesang, bis daß der Messias verhöhnt ist, wie Ps. 89, 52. geschrieben steht." — *Λιθος τ. προσκομματος.* Im Hebr. ist der Stein, auf den der Laufende stößt und fällt, Bild des Verfehlens des Zieles, dann auch allgemein des Unglückes. Gewöhnlich: מִכְשׁוֹל, welches die LXX. anderwärts — nicht aber in der Uebersetzung von Jes. 8., wo sie *πτῶμα* haben — durch *σκανδαλον* geben, was P. nachher, abweichend von den LXX., in das Citat selbst setzt. Chrys.: *το προσκοπτειν ἐκ τ. μη προσεχειν γινεται, ἐκ τοῦ προς ἑτερα κεχηνεναι. ἐπει οὖν κ. οὗτοι τ. νομῳ προσεῖχαν, προσεκοψαν.* — *Οὐ καταισχυνθησεται.* Im Hebr. steht יָחִישׁ, welches „sich fürchten" heißt. Capellus und Grot. nahmen daher an, daß die LXX. יֵבוֹשׁ lasen. Pococke zeigte, daß das arab. حاش in der VII. Conj. die Bedeutung „erröthen" hat, und nahm an, daß das hebr. חוּשׁ neben seiner jetzt gewöhnlichen Bedeut.: „trepidare" auch diese hatte. Ihm treten die neuern Erklärer, auch Ges., bei. Allein jene arab. Bedeutung von حاش ist ungewöhnlich. Vielmehr können wir annehmen, daß den LXX. die Bedeutung „trepidare" soviel galt als „pessum ire," und daß daher *καταισχυνεσθαι* hier in der ihnen nach dem Sprachgebrauche von הֵבִישׁ geläufigen Bedeutung „zu Schanden werden (indem

man

man zagen muß)" sieht. Der Gehalt dieses Ausspruches im Sinne Pauli ist demnach: So wie Christus der Fels ist, durch welchen allein der, welcher seine Erlösungsbedürftigkeit erkannt hat, festen Grund gewinnen kann, so ist er aber auch eine Felsspitze, an der die Hoffährtigen und Selbstgerechten sich stoßen, daß sie die harte Stirn sich zerschellen. Calvino: si quid nobis arrogamus iustitiae, cum Christi virtute quodammodo luctamur; siquidem eius officium est non minus omnem carnis superbiam conterere, quam laborantes sublevare.

Capitel X.

Inhalt.

Der Apostel bezeugt abermals seinen Schmerz über den Unglauben und die daraus hervorgehende Verwerfung des Bundesvolkes. Er thut dar, daß es nur auf sie ankommt, ob sie begnadigt seyn wollen. Der Herr fordere nur den Glauben. Diese Rechtfertigung sei ja auch so vieles leichter als durch Werke. Und zwar hat Gott auch den Israeliten die Kunde dieser Heilslehre nicht vorenthalten. Sie ist ihnen hinlänglich gepredigt worden.

Theile.

1) Der Grund von Israels Verwerfung ist bloß sein Unglaube. Beschreibung der Rechtfertigung durch den Glauben, V. 1—13. 2) Auch hat Israel nicht der Verkündiger dieser Heilslehre entbehrt, V. 14—21.

Erster Theil: Der Grund von Israels Verwerfung ist bloß sein Unglaube. Beschreibung der Rechtfertigung durch den Glauben, V. 1—13.

V. 1. Mehr im Feuer der Begeisterung als in ruhig belehrendem Tone hatte der Apostel im vorigen Capitel den Grund von Israels Ausschließung von dem neuen Gottesreich angegeben. Und

überhaupt hatte er sich im 9ten Cap. mehr damit beschäftigt Gott das Recht zuzusprechen, ausschließen zu können wen er wollte mit seinen Begnadigungen, als gerade den Grund von Israels Ausschließung zu erörtern. Gelassener daher und gleichsam mit wehmüthiger Ruhe, die sich indeß im Fortschritt der Belehrung bald wieder zur Begeisterung erhebt, beginnt er nunmehr die Ursache von Israels Ausschließung zu entwickeln. Chrys.: *μελλει παλιν αὐτων καθαπτεσθαι σφοδροτερον ἢ προτερον. διο παλιν ἀναιρεῖ πασης ἀπεχθειας ὑπονοιαν, κ. πολλῇ κεχρηται τῇ προςδιορθωσει. μη γαρ προσεχετε τ. λογοις, φησι, μηδε τ. κατηγοριαις, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἀπο διανοιας ἐχθρᾶς ταῦτα φθεγγομαι. οὐ γαρ ἐστι τ. αὐτοῦ σωθῆναι τε αὐτους ἐπιθυμεῖν, κ. μη μονον ἐπιθυμεῖν, ἀλλα και εὐχεσθαι, κ. παλιν μισεῖν κ. ἀποστρεφεσθαι. κ. γαρ εὐδοκιαν ἐνταῦθα τ. σφοδρα ἐπιθυμιαν φησι. κ. ὁρα κ. τ. δεησιν πῶς ποιεῖται ἀπο διανοιας, οὐ γαρ ὥςτε ἀπαλλαγῆναι κολασεως μονον, ἀλλ' ὥςτε κ. σωθῆναι αὐτους, πολλην κ. τ. σπουδην ποιεῖται κ. τ. εὐχην. κ. οὐκ ἐντεῦθεν δε μονον, ἀλλα κ. ἐκ τῶν ἑξῆς δεικνυσι τ. εὐνοιαν, ἣν ἐχει προς αὐτους· ἀπο τ. ἐγκωμιων, ὡς οἷοςτε ἦν, βιαζεται κ. φιλονεικεῖ ζητῶν σκιαν γοῦν τινα ἀπολογιας αὐτοις εὑρεῖν, κ. οὐκ ἰσχυει, ὑπο της τ. πραγματων νικωμενος φυσεως.* —— *Ἀδελφοι ἡ μεν εὐδοκια τ. ἐμῆς κ.* Das *ἀδελφοι* bildet einen liebevollen Eingang wie 9, 1. *εὐδοκια* entspricht dem hebr. רצון und ist hier „Wunsch," wie Sir. 18, 31. *εὐδοκια ἐπιθυμιας.* Wie es aber bei wahren Christen seyn muß, so gestaltet sich auch bei Paulo jeder heiße Wunsch zum Gebet und so folgt auch hier sofort *δεησις.* —— *Εἰς σωτηριαν.* Das *εἰς* kann in der Bedeutung „hinsichtlich, in Bezug auf" stehen, besser aber nehmen wir es in seiner hellenistischen Bedeutung als Anzeige des Ziels wie ל, statt *ἱνα σωθῶσι.*

V. 2. Der Apostel bezeugt, daß er selbst in ihrem Unglauben in gewisser Rücksicht die Juden mehr lieben müsse als die ungläubigen Heiden, weswegen er denn auch den Juden besonders Heil wünsche. Die Juden nämlich sorgten doch auch in ihrem Unglauben an das Evangelium eifrig für ihr Heil, die Heiden gar nicht. Eben so würde ein lebendiger Christ tieferes Mitleid mit einer katholischen Gemeinde fühlen, welche unter der Last des Ge-

leyes hingeht mit Büßungen und Fasten, als mit jener protestantischen, welche sich dem Leichtsinn und der Ueppigkeit überläßt. Den brennenden Eifer der Juden für ihr Gesetz und ihre Gottgefälligkeit schildert Philo mit diesen Worten (legat. ad Caium p. 1008.): (ἔθνος) εἰωθος ἑκουσιους ἀναδεχεσθαι θανατους ὥςπερ ἀθανασιαν; ὑπερ τοῦ μηδεν τῶν πατριων περιϊδεῖν ἀναιρουμενον, εἰ και βραχυτατον εἴη. ibid. p. 1022.: ἁπαντες γαρ ἀνθρωποι φυλακτικοι τ. ἰδιων ἐθῶν εἰσιν, διαφεροντως δε το Ἰουδαῖον ἔθνος. — — τοῖς γαρ ἤδη καθαιροῦσιν ἢ χλευαζουσιν ὡς πολεμιωτατοις ἀπεχθονται, κ. πεφρικασι μεν ἕκαστον τ. διηγορευομενων οὕτως, ὡς ἅπασαν τ. παρ᾽ ἀνθρωποις, εἰτε εὐτυχιαν εἰτε εὐδαιμονιαν χρη καλεῖν, μηδεποτ᾽ ἂν ὑπερ παραβασεως κ. τοῦ τυχοντος ἂν ὑπαλλαξασθαι. Damit ist die begeisterte Schilderung der Gesetzestreue und des Eifers für dieselbe bei Jos., c. Apion. l. II. c. 20. zu vergleichen. Die geschichtlichen Belege giebt an vielen Stellen (z. B. l. II. c. 17.) Ios. de B. I., vgl. die Anm. zu Cap. 2, 22. Selbst der heidnische Geschichtschreiber Hekatäus Abderita thut der ἰσχυρογνωμοσυνη der Juden besondere Erwähnung. Im N. T. werden Judenchristen als ζηλωται τ. νομου erwähnt, Apg. 21, 20. Vgl. Röm. 2, 17. P. nennt sich selbst ζηλωτης τ. ϑ. Apg. 22, 3. Gal. 1, 14. Vgl. Phil. 3, 5. 6. —— Μαρτυρῶ γαρ αὐτοῖς. Es ist unpassend wenn Neuere μαρτυρεομαι hier in der neutest. Bedeutung „loben" genommen wissen wollen, wie Beza, Grotius, Koppe. Besser zu dem Nachsatz paßt die eigentliche Bedeutung „bezeugen, nicht abläugnen." —— Ζῆλος θεοῦ. Einige wie Schöttg. wollen, daß das θεοῦ nach dem Hebraism. aufzufassen sei, zufolge dessen der Name יְהוָה, sobald er einem Gegenstande im Genitivverhältnisse verbunden wird, die Größe desselben anzeigt. Völlig unnatürlich! Wie hier wird der Genitiv י״ בֵּית mit קִנְאַת verbunden Ps. 69, 10. und οἰκου θεοῦ mit ζῆλος Joh. 2, 17. —— Ἀλλ᾽ οὐ κατ᾽ ἐπιγν. Ambr. zu Ps. 118. v. 28.: est zelus ad vitam, et est zelus ad mortem. Der Eifer zum Tode ist das Laufen in eigenen Wegen, die ἐθελοθρησκεια Kol. 2, 23. Nun findet freilich auch zuweilen die ἐπιγνωσις statt, wo der ζῆλος fehlt, dann ist es aber auch nicht die rechte ἐπιγνωσις.

V. 3. Anzeige worin jener Mangel an Erkenntniß besteht. —— Ἀγνοοῦντες γ. την τ. θεοῦ δικ. Θεοῦ δικ. ist die Gerechtigkeit, die Gott den Menschen mittheilt, also Rechtfertigung. Ihr steht entgegen die ἰδια δικ., welche der Mensch sich selbst durch Gesetzerfüllung bereitet. Diese letztere heißt Phil. 3, 9. ἐμη δικ. ἡ ἐκ νομου, die andere ἡ ἐκ θ. δικ. Der Grund der Ertheilung der eigenen Gerechtigkeit liegt in dem, sobald es vollkommen erfüllt ist, gerecht sprechenden Gesetze. Nun erfüllt aber das geistliche Gesetz der Heiligkeit Niemand ganz. Somit geräth derjenige, welcher die ἰδια δικ. sucht und zu haben meint, wenn er je auf diesem Wege ruhig wird, in gefährliche Selbsttäuschung (Matth. 5, 20.). Wo nicht, so verzweifelt er wegen der Unerreichbarkeit des Ziels. Die Vermittelung wird nun geboten durch die Erscheinung Christi in der Menschheit, durch welchen ein neuer Geist sich über dieselben ausbreitet. Durch den Glauben, daß in Christo dem Menschen das δικαιωμα zu Theil werde, erhält der Mensch Antheil an Christi heiligem Leben und das δικαιωμα wird auch in ihm realisirt. —— Ζητοῦντες στῆσαι. ἱσταναι hier „feststellen, geltend machen.“ Wie bei den Classikern öfters, s. mehrere Stellen bei Polyb. ed. Schweigh. T. VIII. P. 2. p. 308. —— Οὐχ ὑπεταγησαν. Der Aor. bezieht sich auf den Moment, wo zuerst Israel die neue Heilslehre angeboten wurde; das Pass. steht statt Med., wie im Griech. häufig beim Aor. (Buttm. §. 123.), auch im Hebr. hat Niphal die Bed. des Hithpael. (Winer, Neutest. Sprachl. S. 83. bezweifelt die mediale Bed. des Aor. Pass. im N. T. S. auch 2 Kor. 1, 8.) — Ὑποτασσεσθαι steht hier als Uebers. des aramäischen קַבֵּל. Dieses wird seiner gewöhnlichen Bedeutung nach durch δεχεσθαι übersetzt, und bewürkt, daß dann δεχεσθαι die aramäische Nebenbedeutung „anhören, folgen“ erhält. Es wird aber auch nach seiner weniger häufigen Bed. durch ὑποτασσεσθαι „folgen, unterwerfen“ übersetzt, und hat dann im Griechischen wieder zugleich die verwandte Bedeutung: „annehmen, Glauben beimessen.“

V. 4. P. zeigt inwiefern es unrecht ist, daß die Israeliten an der Gesetzesgerechtigkeit festhalten. Τελος ist sehr verschieden aufgefaßt worden — was νομος betrifft, so tritt hier wieder die schon früher (3, 20.) entwickelte Bed. ein „das ganze jüdische Ge-

setz, Ritual- und Sittengesetz als Gesetz, als äußerlich Verpflichtendes, und so im Gegensatz zu dem πνεῦμα als innerlich Belebendem." Da nun aus mancherlei Gründen die Verkehrtheit davon erweislich ist, und da τελος mancherlei Bed. hat, so ist der Sinn dieses Ausspruches sehr verschieden gefaßt worden. Die erste Classe Ausll. nimmt τελος in der Bed. „Beendigung" und dieses per met. abstr. pro concr. für ὁ ἀφαιρῶν, ὁ καταργῶν. Die meisten Ausleger verstehn unter νομος geradezu das Ritualgesetz oder doch die jüdische Religionsverfassung von Seiten des äußern Gottesdienstes. So schon Aug. c. advers. legis et proph. l. II. c. 7., Greg. M., homil. XVI in Ezech., Schlichting, Cler., Limb. Dann kann man vergleichen ὁ νομος κ. οἱ προφῆται ἕως Ἰωαννου, Luc. 16, 16. (Eph. 2, 15.). Aber auch wenn man speciell an das Sittengesetz denken wollte, läßt sich der Ausdruck rechtfertigen. Wenngleich nämlich Christus nicht den Inhalt des Sittengesetzes aufgehoben hat, so doch die Form als Gesetz, der Inhalt des Gesetzes ist im Evangelium als innerer Lebenstrieb vorhanden. Man könnte dann Kol. 2, 14. Eph. 2, 15. vergleichen. So ließe sich also diese Auffassung des τελος wohl rechtfertigen, auch wenn wir, wie wir müssen, Ritual- und Sittengesetz nicht streng sondern, sondern beides zusammenfassen als Verpflichtendes. Eine andere Anzahl Ausleger nimmt τελος in der Bed. τελειωσις oder πληρωμα „Erfüllung," und dieses per met. abstr. pro concr. Diese Erklärer fassen dann den Sinn so, daß Christus das Ceremonialgesetz erfüllt habe, insofern dessen Vorbilder durch ihn realisirt wurden, insbesondere aber daß das Sittengesetz durch seinen vollkommenen Gehorsam vollständig erfüllt worden. Auch diese Wahrheiten sind in der Schrift gegründet, jene in Bezug auf das Ceremonialgesetz Hebr. 10, 1., diese in Matth. 5, 17. Hebr. 7, 18. Diese Erkl. haben Orig., Aug. in Ps. 4., Pel., Ambr., Mel., Batabl., Calv. u. v. A. Pel.: talis est ille, qui Christum credidit, illa die qua credidit, qualis ille qui universam legem implevit. In den Zusammenhang würde auch diese Erklärung trefflich passen, wenn sie nicht sprachlich weniger erweislich wäre. Im Griechischen kommen zwar die zur Belegung des Sprachgebrauches angeführten Redensarten: εἰς τελος ἀγειν, εἰς τελος νικᾶν, το τελος τ. ἀνθρωπινης σοφιας vor. Allein diese beweisen nichts, denn in den beiden letzten

Beyspielen heißt τελος: „Gipfel," in dem ersten „Ausgang", Ausführung." Am passendsten würde Plato, de legibus, l. VIII. ed. Bip. p. 409. angeführt werden können, wo neben einander vorkommt οἱ ἱπποι οἱ τελειοι und dann οἱ τελος ἐχοντες „die welche die vollkommene Gestalt haben, die ausgewachsenen." Doch ist auch dieses nicht beweisend, und es fehlt immer noch eine Parallelstelle für die Bedeutung „Vollführung, gänzliche Ausübung." In der LXX. und den Apokr. kommt diese Bedeutung ebenfalls nicht vor. Im N. T. soll sie 1 Tim. 1, 5. stehn. An den gewöhnlichen Sprachgebrauch uns anschließend werden wir aber τελος dort erklären „das Endziel, das worauf alles ankommt, cardo rerum" (wie in derselben Bed. μυθου τελος, Ilias, l. XVI. V. 84.). Auch wird nicht Röm. 13, 10. πληρωμα τ. νομου ἡ ἀγαπη angeführt werden können, um jene Bedeutung des τελος in 1 Tim. 1, 5. unbestreitbar zu machen. Allerdings hat πληρωμα die Bedeutung „vollkommene Ausübung," warum sollte denn aber der Ap. an der verwandten Stelle 1 Tim. 1, 5. gerade buchstäblich dasselbe sagen, und nicht vielmehr den Gedanken etwas anders schattiren? Der Syr. setzt ganz richtig Röm. 13, 10. ܡܫܡܠܝܘܬܐ „die Erfüllung," aber 1 Tim. 1, 5. ܫܘܠܡܐ „die Summe." Ueberdies ist auch bei dieser Erklärung die angenommene Metonymie von τελος für ὁ τελειων hart. Wir wenden uns daher zu der dritten Auffassung des Worts, welche bei den griech. KVV. sich findet: Chrys., Theod. und sodann bei Beza, Bucer, Seb. Schmidt, Beng., Turret., Heum. u. A. Alle diese Erklärer nehmen die Bed. „Endziel," welche ganz gewöhnlich. Insofern nämlich alles was das ganze Gesetz will, darin besteht, daß der Mensch sein selbstsüchtiges Streben nach Willkühr und den Mangel an Liebe zu Gottes Willen erkennen lerne, insofern die ganze Zeit des Alten Bundes ein παιδαγωγος auf Christus hin war, insofern ist Christus das Endziel des Gesetzes. Auch für diese Bed. des τελος spricht die Schrift, ja es ist die hiehergehörige Stelle Gal. 3, 24. ganz eigentlich als Parallelstelle zu der vorliegenden zu betrachten. Beng.: lex hominem urget donec is ad Christum confugit, tum ipsa dicit: asylum es nactus, desino te persequi, sapis, salvus es. Chrys.: εἰ γαρ του νομου τελος ὁ Χ., ὁ τ. Χον οὐκ ἐχων, κἀν ἐκεινον

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ἔξω ἂν ἀμφοτέρων ὄντα ἀλλότριον. — Ganz zu verwerfen ist die Erklärung Einiger: τέλος in der Bedeutung „Ziel des Gesetzes, wodurch die Anforderungen desselben beschwichtigt werden.“ — Das εἰς δικ. παντὶ τ. πιστ. steht der vorigen Gesetzesökonomie entgegen, bei welcher man es nicht so leicht hatte.

V. 5. Das γὰρ ist nur part. trans. P. beginnt nunmehr das Verhältniß beider Arten der Rechtfertigung deutlich auseinanderzusetzen. Der Endzweck dabei ist der zu zeigen, daß das Gesetz in der That den Menschen zu Christo hintreiben muß. Angeknüpft ist aber diese Erörterung an das παντὶ τῷ πιστεύοντι. — Zuerst bemerken wir in Bezug auf die Lesart, daß diese sehr verschieden ist. Cod. A. hat ὅτι τ. δικ. ἐκ πίστεως. Cod. D., die Kopt., Vulg., Damasc. u. A. ὅτι τ. δικ. ἐκ τ. νόμου ὁ ποιήσας. Einige Nicht-Uncial-codd. lesen demnach auch αὐτῇ statt αὐτοῖς, wie auch die Kopt., Vulg. und einige VV. Daß aber die rec. die richtige Lesart sei, ist offenbar. Jene zwei andern Lesarten verrathen sich deutlich als erklärende Glossen, um so mehr da nicht einmal alle abweichenden codd. das αὐτοῖς in αὐτῇ verändern. — Μωϋσῆς γὰρ γράφει. Γράφειν statt καταγράφειν, nach dem Hebr. weil es in demselben keine verb. comp. giebt. — Ὁ ποιήσας αὐτὰ κτλ. Die Stelle ist aus 3 Mos. 18, 5. Das αὐτα bezieht sich auf das im Text vorhergegangene חקתי; ζῆν heißt nach dem hebr. חיה „glücklich seyn;“ das ἐν hat wie ב die Bedeutung „durch, vermittelst.“ Bei den spätern Juden finden wir die Annahme sehr verbreitet, daß zu den verheißenen Gütern auch die des ewigen Lebens gehörten. Onkelos übersetzt: די יעבד יתהון אנשא יחי בהון בחיי עלמא „Wer jene Gebote thut, der wird dadurch im ewigen Leben leben.“ Und im Targum des Pseudo-Jonathan werden jene Worte Mosis übersetzt: ייחי בהון בחיי עלמא וחולקיה עם צדיקיא „Wer die Gebote erfüllt, wird dadurch im ewigen Leben leben und sein Antheil wird mit den Gerechten seyn.“ Aben Esra be-

[illegible] welche [illegible] ein Gehorsam des Gesetzes [illegible] können, verheiße Mose ewige, für die andern zeitliche Güter. [illegible]
V. 6. Mose hatte (5 Mos. 30, 12.) seinem Volke noch einmal nicht lange vor seinem Abschiede vorgestellt, welches hohe Beglückung ihnen dadurch zu Theil geworden sey, daß sie nunmehr den Willen Gottes wüßten. Die Worte nun, deren er sich dort bediente, und welche die Beglückung dessen bezeichnen, der nicht mehr zweifelnd seyn darf, wie er seinem Gotte gefallen solle, sondern eine Offenbarung darüber empfangen hat, wendet P. auf den an, welcher in der neutestament. Zeit um sein Heil bekümmert ist. Um so weniger kann bei P. dem Christen eine solche Anwendung jener mosaischen Worte auffallen, da selbst R. Bechai (lebte am Ende des 13ten Jahrh.) von denselben sagt, im eigentlichen Sinne würden sie erst in der messianischen Periode in Erfüllung gehen (s. Fagius und Münster in den Crit. sacris T. II. ad Deut. 30, 12.). Was nun P. sagen will, ist dies: Wenn gegenwärtig ein Sünder zur Selbsterkenntniß gelangt und sich nach Erleuchtung und Rechtfertigung sehnt, so darf er nun gar nicht mehr lange und weit nach Hülfe aussehen. Hat schon Mose von der Offenbarung des Gesetzes Gottes gerühmt, daß dieselbe dem Menschen den Weg des Heils so nahe legt, so kann der Christ noch mehr sich glücklich preisen. Er bedarf nur des Glaubens und zu dem Ende braucht er Christum nicht einmal zu schauen, er braucht gar nichts als das einfache: Mit dem Herzen glauben und mit dem Munde bekennen. — Durch eine Personification legt P. der Glaubensgerechtigkeit in den Mund, was der Lehrer derselben sagen würde. — *Μὴ εἴπῃς ἐν τ. καρδίᾳ σου* nach dem hebr. בלבבך אמר „denken." Das *τοῦτ᾽ ἔστιν* bezeichnet die Beziehung, welche P. dem Ausspruche Mosis giebt. Gerade so knüpfen die Rabbinen die Beziehungen, die sie biblischen Aussprüchen geben, durch ein זה an. Unrichtigerweise behaupten die meisten Erklärer Theod., Oek., Ans., Erasm., Mel., Capell. u. A., daß P. durch diese seine Deutung der mosaischen Worte die Ungläubigen zurecht zu weisen beabsichtige. Oek.: *ἵνα μὴ νομισθῇ ἡ πίστις εὐκαταφρόνητος* u. *εὐκαταφρόνητος, διὰ τοῦτο δεικνύει κ. αὐτὴν πολλοῦ δεομένην, κ. πρὸς τοὺς ἀφανεῖς λογισμοὺς ἔχουσαν τὴν πάλην.* Mel.: illustribus figuris depingit impietatem cordis humani. Eine solche

[illegible] bei diesem Ausspruche oder aber dem [illegible] des Apostels gänzlich zuwider. Auch würde alsdann Pauli Deutung zu den ursprünglichen Worten und deren Sinn wenig passen. Vielmehr ist des Apostels Aufgabe zu zeigen, wie leicht die Glaubensgerechtigkeit ist. Sonach werden auch die Zwischensätze hinter dem τοῦτ' ἔστι, als Angabe des Zweckes jener Handlung anzusehn seyn, von der die Frage spricht. Der Theokrat des A. B. brauchte nicht mehr zu fragen: Wer steigt in den Himmel, um Gottes Willen mir zu verkünden? Der des N. B. braucht eben so wenig dieses zu fragen, aber auch nicht einmal: Wer steigt in den Himmel um Christum herabzuholen?

B. 7. Im Hebr. steht: וְלֹא־מֵעֵבֶר לַיָּם הִוא, in den LXX.: εἰς τὸ πέραν τ. θαλάσσης. Es nehmen nun einige Ausleger wie Koppe, Bolten an, daß jener Ausdruck im Hebr. Bezeichnung des Scheol gewesen sei, dessen Eingang sich die Hebr. wie die Griechen den des Hades (Ilias B. VIII. V. 478.), am äußersten Ende der Erde und des Meeres gedacht hätten, oder aber daß die Hebräer etwas den Inseln der Seligen ähnliches angenommen hätten, die von den Griechen bekanntlich in den westlichsten Ocean versetzt wurden (Odyssee, B. IV. V. 563. und dazu d. Scholiasten). Allein diese Hypothese ist zu unbegründet, von einem besondern Eingang zum Scheol lesen wir nirgend. Was aber jene Inseln der Seligen betrifft, so erzählt uns zwar Joseph., de B. Iud. l. II. c. 8. §. 11., daß die Essäer dergleichen angenommen hätten, dies beweist aber nichts, am wenigsten für die Zeit Mosis. Dazu kommt, die chaldäischen Targum, welche jeden dogmatischen Ausdruck zu umschreiben und bestimmter zu bezeichnen pflegen, übersetzen hier bloß wie die LXX. Eher wäre Grot. Vermuthung statthaft, daß eine andere griech. Uebersetzung oder eine andere Lesart: εἰς τ. ἄβυσσον hatte, und zwar ἄβυσσος in der Bedeutung „Meer" (vgl. Hiob 28, 14.), daß aber P. dies Wort in einer andern Bedeutung hier anwendete. Der Targum Jeruschalmi hat: „Hätten wir doch einen Propheten Jonah, der in die Tiefen des Meeres tauchte!" Allein auch dieser Conjectur bedarf es nicht. P. konnte sehr wohl, wie dies auch die Rabbinen bei ihren Anwendungen biblischer Stellen thun, seiner Absicht gemäß die Worte der Schrift modificiren. Der Ausdruck מֵעֵבֶר לַיָּם bei Mose ist gar nicht von einer besondern Bedeutsamkeit, vielmehr ist er sprüch-

wörtlich. Das Meer ist von unendlicher Weite Hiob 11, 9., es drohen da unsägliche Gefahren Ps. 107, 24—26. Es ist also das Bild großer Schwierigkeiten, die dem Besitz einer Sache entgegenstehen können. So wird das Fliehen an das בְּאַחֲרִית יָם Ps. 139, 9. als ein Bild für die Ausführung von etwas sehr Schwierigem und fast Unmöglichem gesetzt. Statt dessen hätte aber auch Mose den Abgrund der Erde nennen können. So stehen sich sprichwörtlich Himmel und Hades gegenüber in Eurip., Phoeniss. v. 517.: *ἄστρων ἂν ἔλθοιμ' ἡλίου πρὸς ἀντολάς, κ. γῆς ἔνερθεν, δυνατὸς ὢν δρᾶσαι τάδε.* Vgl. im A. T. Amos 9, 2. Ps. 139, 8. So konnte denn auch P., da der Ausdruck *περαν τ. θαλ.* gar keine besondere Bedeutsamkeit hatte, recht wohl denselben mit einem andern vertauschen, den Mose ebenfalls hätte setzen können, und der Pauli Absicht besser diente. Eine ganz ähnliche Anwendung des Mos. Ausspruches macht Philo quod omnis prob. liber p. 875. und de praem. et poen. p. 922., wo er zugleich auch das מֵעֵבֶר לַיָּם umschreibt, nämlich so: *οὐδε μακραν το ἀγαθον ἀφεστηκεν, ἢ περαν θαλασσης, ἢ ἐν ἐσχατιαῖς γῆς ὡς δεῖσθαι πολυχρονιου κ. καματηρᾶς ἀποδημιας κτλ.* Dem Wesen nach ist es nun gleich, ob sich der Sünder im sehnsüchtigen Verlangen nach Erleuchtung und Heiligung Christum aus dem Grabe heraus- oder aus dem Himmel herabwünscht. Dies zweite Redeglied ist nur rhetorische Amplification.

V. 8. Nunmehr wendet P. auch die von Moses gegebene positive Beschreibung des Verhältnisses des Gesetzes zum Menschen auf das Verhältniß des Evangelii an, in Bezug auf welches die Worte Mose noch eine viel höhere Wahrheit hatten. Vom Gesetze rühmte Mose, daß die Offenbarung des göttlichen Willens nunmehr dem Volk Israel so bekannt sei, daß ein Jeder dieselbe im Herzen d. i. im Gedanken und auf den Lippen tragen könne (Targum Jonathan umschreibt: בְּבֵית מִדְרָשְׁכוֹן „in euern Schulen"). In weit höherem Sinne gereicht dieses dem Glauben an das Ev. zum Ruhm. Denn wenn auch Israel die Offenbarung des göttlichen Willens auf der Lippe und in der Seele trug, so ward es dadurch noch nicht selig, aber der Christ wird dadurch selig, daß er Christum als seinen Erlöser im Herzen und auf den Lippen trägt. — *Ἐγγυς σου το ῥῆμα.* דָּבָר im Hebr. und ῥῆμα hier im Griech. könnte „Sache" heißen, allein besser bei Moses

„Offenbarung,“ und daß es P. hier so verstanden wissen wollte, geht aus dem folgenden ῥῆμα ὃ κηρύσσομεν hervor. Ῥῆμα auch [illegible] wofür sonst λόγος πίστεως 1 Tim. 4, 6. „Predigt, Lehre.“ Im Hebr. steht noch bei דבר die Part. מאד, auch in den LXX. σφόδρα. Ueberdies fügen die LXX. hinzu: καὶ ἐν ταῖς χερσί σου. Theoph.: οὐ μακρὰν αὐτὸν βουληθῆς ἐπιζητῆσαι ἢ αὐτόν, ἔξεστι σοι κ. οἴκοι καθημένῳ σωθῆναι. ἐν γὰρ τῷ στόματί σου κ. ἐν τ. καρδίᾳ ἐστι τ. σωτηρίας ἡ ἀφορμή.

V. 9. Die Beschreibung, die P. hier von dem seligmachenden Glauben giebt, schließt sich genau an die mosaischen Worte an. Weil dort vom Munde die Rede war, erwähnt P. das Bekenntniß, und weil gerade dort der Mund zuerst erwähnt war und dann das Herz, so folgt P. auch hier dieser Ordnung, wiewohl sie der Sache nach umzukehren gewesen wäre, indem das Bekenntniß erst aus dem Glauben hervorgeht. Andrerseits bemerkt freilich Beza richtig, daß auch erst wieder aus dem Bekenntniß abgenommen wird, ob Glaube da sei. Calvi non est ignis ubi nihil flammae neque caloris. —— Ἐὰν ὁμολογήσῃς. Theoph.: δεῖται κ. ἡ καρδία τ. στόματος, τότε γὰρ διαλάμπει ἡ πίστις κ. πλείονες ὠφελοῦνται. δεῖται μέντοι κ. τ. στόμα τ. καρδίας, πολλοὶ μέντοι γὰρ ὁμολογοῦσι Χριστὸν καθ' ὑπόκρισιν. Ein wahrhaftes Bekenntniß Christi, was das Siegel einer göttlichen παῤῥησία an der Stirn trägt, ist nothwendig ein Zeugniß vom Herzensglauben, denn — niemand kann Christum aus innerer Ueberzeugung einen Herrn heißen, ohne durch den Heiligen Geist, 1 Kor. 12, 3. (vgl. 1 Joh. 4, 2.). Das κύριος nämlich ist hier das Prädikat zu Ἰησοῦν. —— Ὅτι ὁ Θ. αὐτὸν ἤγειρεν κτλ. Hier, wie gewöhnlich wenn P. von dem Glauben an die Auferstehung Christi spricht, ist diese nicht blos als Glaubensartikel gemeint etwa in Bezug auf unsere Auferstehung wie Pel., Limb. wollen, sondern die Auferstehung ist der verherrlichte Ausgangspunkt des Lebens und Todes des Erlösers, wie schon früher erwähnt worden, s. zu 4, 25. Vgl. 1 Kor. 15, 17. 1 Petr. 1, 21. Bucer: haec summa evangelii est, nam cum credimus Christum excitatum e mortuis, credimus eum pro peccatis satisfecisse et in coelis regnare ut nos ad imaginem suam perficiat. Calv.: tenendum est quorsum Christus resurrexerit, nempe quod in eo excitando consilium

[illegible] fuerit nos omnes in vitam restituere. Cordis nomen pro serio et sincero affectu.

B. 10. An den Rhythmus des hebr. Parallelismus gewöhnt, liebt denselben der Apostel auch in Prosa. So sind die beiden Glieder dieses Verses als parallelistisch anzusehn, wie Röm. 4, 25. So wie indeß auch im Hebr. zwei parallelistische Versglieder nicht immer völlige Gleichheit der Gedanken enthalten — wie denn auch C. 4, 25. eine gewisse Verschiedenheit beider parallelen Sätze statt fand — so auch hier. Eigentlich ist mit dem wahren Glauben das Bekenntniß, wie mit der Rechtfertigung die Beseligung gegeben; allein es kann doch auch wieder das Bekenntniß als das complementum des Glaubens, die Beseligung als complementum der Rechtfertigung gedacht werden. Mel.: discernit iustitiam et salutem propter perseverantiam. Etsi enim quisquis est iustus, est haeres vitae aeternae, tamen fieri potest, ut iustus iterum amittat iustitiam. Ideo inquit: si confiteberis, videlicet propter fidem, quasi dicat: si fides fuerit firma. — Das εἰς vor δικ. steht wie B. 1. als Bezeichnung des Endzwecks.

B. 11. Dieselbe Stelle aus Jes. 28, 16., welche zu C. 9, 33. erklärt worden, und die Sicherheit der Hoffnung auf den Messias beweist.

B. 12. Das zufällig in dem angeführten Citat vorkommende πᾶς benutzt P. um sogleich wieder, was ihm immer so am Herzen liegt, anzuknüpfen, daß nun die gläubigen Heiden eben so zum Reich Gottes berufen seien, wie die gläubigen Juden. —— Ὁ γαρ αὐτος κυριος π. Αὐτος „ein und derselbe," κυριος ist Prädicat. Unnatürlich ist es mit Carpz. αὐτος wie אוה als Name Jehovahs anzusehn. Es fragt sich nun, ob hier von Christo die Rede sei wie Orig., Oek., Calov., Beng., Wolf u. A. wollen, oder von Gott, wie die Meisten annehmen. Allerdings ist B. 9. Christus κυριος genannt worden; jedoch dies allein entscheidet noch nicht. Wenn P. darthun will, daß Heiden und Juden am Versöhnungswerk gleichen Antheil haben, so pflegt er sonst dieses daher zu erweisen, daß alle in gleichem Verhältniß zu dem Gotte stehen, von dem die ganze Heilsanstalt ausgeht. So Röm. 3, 30. Ferner läßt sich gegen die Beziehung auf Christum anführen, daß in dem Citat B. 13. κυριος nicht wohl geradezu

auf Christum gehen kann. Auf der andern Seite ist indeß doch auch zu bemerken, daß V. 14. das εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν sich auf Christum bezieht; und was das Citat betrifft, so konnte P. dasselbe sensu eminentiore auf Christum anwenden, wie es denn auch würklich, insofern es sich auf die Wirksamkeit Gottes in der messianischen Zeit bezieht, sensu eminentiore von dem Hinweisen zu Christo zu verstehen ist. Auch entspricht doch eigentlich dieses Citat dem in V. 11., welches P. gleichfalls von Christo auslegte. —— Πλουτῶν εἰς πάντας τ. ἐπικ. αὐτόν. Ammon will πλουτεῖν in der Bedeutung von πλουτίζειν nehmen, so kommt es aber nicht vor. Εἰς statt πρὸς c. acc., es ist nach der sinnlichen Anschauung gesetzt, daß der Reichthum Gottes sich erstreckt über die Menschen. Nach dem Zusammenhange haben wir aber hier an Christi reiche Gnade zu denken (Eph. 3, 8. Kol. 2, 3.). Chrys.: ὁρᾷς πῶς δεικνυσιν αὐτον σφοδρῶς ἐφιεμενον ἡμῶν τ. σωτηρίας; εἴγε κ. πλοῦτον οἰκεῖον ἡγεῖται ταυτην, ὥστε μηδε νῦν αὐτους ἀπογνῶναι, μηδε νομισαι, εἴγε βουληθεῖεν μετανοῆσαι, ἀσυγγνωστους εἶναι. ὁ γαρ πλοῦτον οἰκεῖον ἡγουμενος το σωζειν ἡμᾶς, οὐ παυσεται πλουτῶν· ἐπει κ. τοῦτο πλοῦτος το εἰς παντας ἐκχεῖσθαι τ. δωρεαν. Calv.: Die Juden brauchten nicht neidisch zu seyn, wenn auch die Heiden dasselbe Anrecht erhielten, aus dem göttlichen Schatze zu schöpfen, er nimmt nicht ab mit der Menge der Begehrenden. Ἐπικαλεομαι in der LXX. geradezu für קרא „beten."

V. 13. Der Ap. bestärkt was er sagt abermal durch ein alttestamentl. Citat aus Joel 3, 5. Es ist dort von der großen Sichtungszeit vor Eintritt des Messiasreiches die Rede; insofern kann denn auch P. mit Recht, was dort vom Anrufen Jehovahs gesagt wird, auf das Anrufen Christi beziehen.

Zweiter Theil: Auch hat Israel nicht der Verkündiger dieser Heilslehre entbehrt, V. 14 — 21.

V. 14. Es konnte dem Israeliten nur noch die Ausflucht übrig bleiben, er habe die neue Heilsbotschaft nicht vernommen. Auch diesen Vorwand nimmt ihm P. Oek.: οὐδεμια νῦν προφασις τοῦ σωθῆναι. P. zeigt mehr als eigentlich zu seinem Be-

weiß nöthig war. — Er zeigt, daß das Ev. überhaupt Gemeingut der Menschen geworden. Davon kommt er dann V. 19. wieder auf die Juden zurück, welche ja ebenfalls in diese allgemeine Heilsverkündigung eingeschlossen waren, ja noch auf besondere Weise daran Antheil hatten. Unwahrscheinlich ist Grot. Annahme, daß V. 14. und 15. Worte des jüdischen Gegners seien, denen P. V. 16. antwortete. Andere Gründe zu geschweigen dürfte hiegegen auch schon die Anführung des Bibelcitats in V. 15. sprechen, insofern P. überhaupt nicht seine Gegner mit Bibelcitaten argumentiren läßt (s. zu C. 9, 16.), hier aber dasselbe in seinem Munde besonders unpassend wäre. P. stellt den Einwand in einem begeisterten Sorites dar, in welchem er immer höher zu der letzten Ursache aufsteigt. Mel.: diligentissime hic locus observandus, ut sciamus quomodo D. sit efficax in nobis nec quaeramus alias illuminationes praeter verbum. — Πῶς οὖν ἐπικαλ. Das οὖν zeigt bei Profanscr. und im N. T. nicht immer eine mit dem vorigen Satze übereinstimmende Folgerung an, sondern zuweilen wie jam vero einen Einwand der aus dem vorhergehenden folgt, Röm. 4, 10. Matth. 26, 54. Joh. 18, 10. Das εἰς ὃν kann man nicht anders als auf Christum beziehen. — Κηρύσσω „predigen," Marc. 1, 4. Luc. 4, 19.

V. 15. Ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσι. Calv.: non fortuito pluit ev. e nubibus, per manus hominum affertur quo divinitus missum est. Nullus praeco est quem non peculiari sua providentia D. suscitarit, quare non est dubium quin D. nationem visitet, in qua ev. annuntiatur. — Die Propheten, die da laufen ohne von Gott geheißen zu seyn, verwirft Gott, Jer. 23, 21. — Καθὼς γέγραπται κτλ. Die Absendung der Boten des Ev. war etwas so herrliches, ihre Ankunft etwas so liebliches, daß P., um dies deutlicher zu bezeichnen, eine schöne Schriftstelle anführt, in welcher eine Andeutung auf ihre Predigt liegt. Die Stelle ist entlehnt aus Jes. 52, 7. In diesem ganzen letzten Theile des Jesajah wird die abermalige Begründung der alten Theokr. geschildert, aber in einer neuen ungewöhnlichen Verherrlichung unter dem Messias. Wie stets die Propheten, so dachte sich auch der Sänger dieser Gesänge den Messias und sein Reich ganz in der Nähe. Die Schilderungen, die er von dem Reiche wie vom Messias selbst entwirft, sind so erhaben geistig,

daß es ächt neutestamentliche Beschreibungen sind, um welche die prophetische, äußerlich-theokratische Hülle gleichsam nur wie eine durchsichtige Puppe hängt. In der angeführten Stelle beschreibt der Prophet die Seher des neuen Gottesstaates, die auf den Bergen im Norden Jerusalems erscheinen und von dort her die Verherrlichung der Theokratie kund thun, indem sie predigen „Jerusalem, dein Gott ist König!" (Vers. לֵאמֹר לְצִיּוֹן מָלַךְ אֱלֹהָיִךְ). Auch die jüdischen Erkl. beziehen größtentheils jenes ganze Kap. Jesajä sowohl als die angeführten Worte auf den Messias. S. Wetst. ad h. l. P. weicht in der Anführung von den LXX. ab, welche genauer aber unklar das Hebr. übersetzen. Sie haben: ὡς ὡραῖοι ἐπὶ τ. ὀρέων οἱ πόδες εὐαγγελιζομένου (ed. Ald. εὐαγγελιζομένων) ἀκοὴν εἰρήνης ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά. P. übersetzt genauer das Hebr., nur daß er von dem Texte hinwegläßt, was nicht zu seinem Zwecke dient. Mit der jesajanischen Stelle ist eine sehr übereinstimmende Nah. 2, 1. — Ὡραῖοι οἱ πόδες. Vorzugsw. werden die Füße genannt als das Glied, welches beim Boten thätig ist. Eine verwandte Meton. ist in Soph. Electra, v. 1357.: ὦ ἥδιστον ἔχουσι ποδῶν ὑπηρέτημα, wo zu d. Schol.: ποδῶν ὑπηρέτημα· διὰ γὰρ τούτων τὴν πρὸς σωτηρίαν ἡμῖν ὑπηρέτησας. Sonst bedient sich auch überhaupt der Hebr. der metonymischen Umschreibung „die Füße Jemandes kommen" in der feierlichen Sprechweise. So in Tikkune Sohar, fol. 32, 1, 2.: „So lange du noch nicht den bunten Regenbogen in den Wolken erblickst, לָא תְּצַפֶּה לְרַגְלֵי דִּמְשִׁיחָא." Vgl. im N. T. Apg. 5, 9. Das εἰρήνη ist hier wie שָׁלוֹם „Heil."

V. 16. In diesem Verse liefert P. das Resultat aus jenen gesteigerten Fragen. Es liegt dieses Resultat aber nicht in dem ἀλλ' οὐ πάντες κτλ., sondern in dem ἄρα ἡ πίστις κτλ., wie dieses aus der sich unmittelbar daran anschließenden Antwort V. 17 bis 19. hervorgeht. Das ἀλλ' οὐ πάντες κτλ. bildet, wie Calv. richtig bemerkt, nur einen Anhang zur letzten Frage in V. 15, weswegen es Mich. passend übersetzt: „aber nur haben nicht u. s. w." Im Griech. sollte das ἀλλα noch eine Partikel nach sich haben: ἀλλα γαρ oder ἀλλα τοι. Mehrere wie Chrys., Theod., Oek., Seb. Schmidt, die sich genöthigt glaubten ἀλλα als Resultat der obigen Fragen anzusehen, und dann doch in dem ἄρα erst das eigentliche Resultat fanden, setzten hinter

εὐαγγελίῳ unpassenderweise ein Fragezeichen, und nehmen an, daß Ἠσαΐας γὰρ κτλ. die Antwort auf die Frage seyn solle, was dies schon deswegen nicht zulässig, weil dann γὰρ einen Gegensatz bezeichnen müßte. Oek.: ἐπειδὴ τοῦτο αὐτῷ ἀντέκειτο ἔτι, ἐὰν ἀπὸ θεοῦ ἀπέσταλκε, διατί μὴ πάντες ὑπήκουσαν, φησὶν ὅτι κ. τοῦτο πρὸ πολλοῦ ἐλέχθη. Die Stelle ist aus Jes. 53, 1., wo der Prophet in prophetischer Anschauung das Aergerniß der Juden an der Niedrigkeit des zukünftigen Messias und ihren Unglauben an dessen künftige Erhöhung voraus sagt. Die LXX. haben in ihrer Uebers. das κύριε zugesetzt, welches im Hebr. nicht steht; und so auch P. — Ἀκοή entspricht dem שְׁמוּעָה „Botschaft.“ Dieselbe prophetische Stelle führt Johannes an Joh. 12, 38. und sagt, daß sie bei dem Unglauben der Juden an Christum in Erfüllung gegangen sei. Auch die jüdischen Theologen verstanden die Stelle vom Messias; s. Schöttg. Horae Talm. T. II. in indice.

V. 17. Ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκ. κτλ. Dies ist das Ergebniß der obigen Steigerung; denn unnatürlich würde es seyn mit Beng., Heum., Mosh. anzunehmen, daß dies aber ein Folgesatz aus dem Citat sei. Allenfalls könnte man zugeben, daß Paulus in diesem Folgesatz der früheren Fragen das Wort ἀκοή aus dem Citat entlehnte; doch ist auch dies nicht nothwendig, da P. in V. 14. ebenfalls das Zeitwort ἤκουσαν mit πιστεύειν verbunden hatte, und λόγος ἀκοῆς auch sonst vom Ap. in der Bed. „Verkündigung, Predigt“ gebraucht wird 1 Thess. 2, 13., wie es auch Hebr. 4, 2. steht. — Ῥῆμα θεοῦ wird nach dem gewöhnlichen Sprachgebr. als Uebersetzung von דְּבַר יְיָ in der Bedeutung „göttliche Offenbarung“ genommen werden müssen. Chrys.: οὐ γὰρ τὰ αὐτῶν ἔλεγον, ἀλλὰ τὰ παρὰ τ. θεοῦ μανθάνοντες ἀπήγγελλον, ὃ σημεῖον ἐστιν ὑψηλότερον. Dann entsteht nur das Bedenken, daß dieser Satz eigentlich nicht in den obigen Fragen begründet ist. Baumg. wollte daher ῥῆμα in der Bed. „Befehl“ (Marci 16, 15. ist von diesem göttlichen Befehl die Rede) nehmen. Dann wäre der Satz die Affirmation der in V. 15. enthaltenen Frage. Allein diese Bed. von ῥῆμα mit θεοῦ verbunden ist unwahrscheinlich. Richtiger nehmen wir wohl an, daß zwar in dieser Affirmation eine Beziehung auf die Frage in V. 15. liegt, aber nicht eine ganz directe. Gott, will P. sagen,

muß

nachtheilig seyn, eine Offenbarung ertheilen, welche die Menschen predigen sollen.

V. 18. Erst jetzt ertheilt P. die Antwort auf jene Fragen. Er zeigt, daß die darin enthaltenen Einwürfe der Jude nicht machen kann. Bucer: cum fides ex ev. veniat, honestior causa incredulitatis Iudaeorum fuisset, si ev. non audiissent. Das ἀλλα zeigt an, daß P. den Einwand abweist, der aus dem von ihm selbst gezogenen Resultat abgeleitet werden könnte. Man kann eigentlich hinter ἀλλα ein εἰγε οὕτως ἔχει hinzudenken. Das λεγω ist aus der rabb. Dialektik zu erklären, wo die einschreitenden Fragen durch וְאִי תֵּימַר oder אִיכָּא קַשְׁיָא eingeführt werden. Ganz unpassend nimmt Beza an, daß das ἀλλα λεγω nebst der Frage, wie auch V. 19. das ἀλλα λεγω mit der Frage, Worte eines jüdischen Gegners seien. Eigenthümlich ist die Erklärung von Van Hengel (Annot. in loca N. T., Amst. 1824., p. 142.). Er will V. 18. als Einwand eines judaistischen Gegners genommen wissen, welcher eigentlich dies sagen wollte: nonne iniuste agit Deus, qui Iudaeis, quoniam voci ipsius auscultare noluerunt, a se reiectis, nunc suo se favore ad exteras convertit gentes, quae eadem plane culpa tenentur, cum aeque atque illi vocem eius audiverunt? Unter dieser vox verstehe der Gegner die Stimme der Natur. Darauf erwiedere der Ap., mehr zugebend als der Gegner verlangt: profecto! non tantum fateor, gentes illas, quibus annunciata nunc doctrina Christi est, vocem Dei iam antea audivisse, sed ipse ego contendo, nullam prorsus gentem hac caruisse institutione. Das ἀλλα λεγω in V. 19. würde alsdann wieder die Rede Pauli selbst seyn, wodurch er den Einwand widerlegte. Dieses zweite ἀλλα würde jenem ersten nicht coordinirt, sondern opponirt seyn, wie im Lat. at — at vorkommt, und auch ἀλλα — ἀλλα im Griech., s. Wyttenb. ad Phaed. p. 148. Lips. Diese Auffassung ließe sich wohl vertheidigen, aber einfach ist sie nicht, namentlich scheint doch in das μη οὐκ ἤκουσαν zu viel hineingetragen zu seyn. — Ueber μενοῦνγε s. C. 9, 20. Das Citat ist aus Ps. 19, 5. und stimmt mit den LXX. und dem hebr. Text überein. Φθογγος entspricht dem hebr. קַו „Saite." P. wollte nicht mit eigenen Worten die Verbreitung des Ev. schildern, er bedient sich daher jener Worte des Psalmisten, welche zwar

eigentlich von der Offenbarung Gottes in der Natur gesagt sind, welche aber P. in begeisterter Erhebung auch in Bezug auf die Offenbarung Gottes in der Geschichte wahr werden sah. Schon die Juden fanden in jener erhabenen Stelle des Psalmisten eine Anspielung auf die Verbreitung der Kunde vom Messiasreiche. Sohar Genes. f. 9. bemerkt zu derselben: „Das sind die Worte meines Knechts Messias, die durchdringen das Himmlische und Irdische." Wenn wir bedenken, was es einem Juden bedeuten mußte, die göttliche Offenbarung, die bis dahin nur in dem engen Kreise Judäas verkündet worden, nun durch viele Boten an die Griechen, an die Römer, an die Barbaren gebracht zu sehen; wenn wir bedenken, wie einem P. dabei vorschweben mußte, daß nun ein Feuer in die Menschheit geworfen worden, das von Geschlecht zu Geschlecht fortzündend eine ganz neue Ordnung der Dinge auf der Erde bewürken würde, wenn wir alles dieses bedenken, kann es uns nicht auffallend erscheinen, wenn der Apostel, obwohl bis dahin erst ein kleiner Theil der οἰκουμενη das Wort des Lebens empfangen hatte, sich dennoch so umfassender Ausdrücke bedient. Vgl. was P. mit derselben Erhebung des Gemüths Kol. 1, 23. sagt. Welche frische Begeisterung über die neue durch das Christenthum entstandene geistige Schöpfung, und welche ahnende Hoffnung für die Zukunft spricht sich nicht selbst nach drei Jahrhunderten noch in der Einleitung zur Praep. Ev. bei Euseb., und in dem Schlusse der Apol. des Athanas. aus! Spricht doch auf ähnliche Weise Philo, de vita Mos. l. II. p. 654. zum Preise der mosaischen Gesetze: τ. νομων το κλεος, οὓς ἀπολελοιπε, δια πασης τ. οἰκουμενης πεφοιτηκος, ἄχρι και τῶν τῆς γῆς τερματων ἐφθακεν.

V. 19. Der Satz ist schwierig, da Paulus nicht hinzugesetzt hat, was Israel nicht erkannte. Am natürlichsten geht man nun wohl auf die nachher angeführten prophetischen Aussprüche zurück, und entnimmt aus diesen, was Israel nicht erkannt hat. Dann wäre es: „Erkannte Israel nicht, daß auch die Heiden berufen werden sollen?" So nehmen es auch viele Erklärer, Justin., Limb., Baumg., Koppe. Bei dieser Erklärung ist aber der Sinn so sehr speciell, daß diese Frage nicht zu der in V. 18. eine passende Parallele giebt. Sodann läßt es sich nicht läugnen, daß bei dieser Erklärung die Ellipse in dem μη οὐκ ἐγνω ungemein

hart ist. Am gerathensten möchte es seyn das ἔγνω intransitiv zu nehmen „war Israel nicht unterrichtet?" Dann wäre es einigermaßen dem μη οὐκ ἤκουσαν entsprechend. So wenig war der jüdische Einwurf (vgl. zu V. 10.), daß ihnen die ἀκοη fehlte, begründet, daß vielmehr sogar alle Heiden die frohe Botschaft empfangen hatten. Nachdem dieses gezeigt, kehrt der Apostel wieder zurück zu Israel, welches der Heilsbotschaft gerade am nächsten gewesen. So allgemein fassen es Chrys., Grotius. Andere Erklärer weichen sehr von einander ab. Ambrosius: „Einige von Israel haben aber doch erkannt?" Erasmus: „Hatten sie denn also keine klare Erkenntniß Christi empfangen?" Calvin: „Hat also so ein Volk wie Israel mißverstehen können?" Balduin: „Wußte Israel nicht, daß es das erwählte Volk ist?" Heumann: „Haben die Israeliten nicht geglaubt?" Wetstein verbindet πρῶτος mit Ἰσραηλ. —— Πρῶτος Μωϋσῆς λ. Das πρῶτος ist wahrscheinlich gesetzt worden, weil die folgenden Citate aus Jesajah der Zeit nach weit später als Moses sind. Das Zeugniß gewann an Wichtigkeit, wenn es schon in so alter Zeit wie die mosaische ausgesprochen wurde. Die Stelle ist aus 5 Mos. 32, 21., übereinstimmend — bis auf ὑμᾶς, wofür dort αὐτους — mit den LXX. und dem Text. Das παραζηλωσω, wofür im Hebr. אַקְנִיאֵם, ist aus dem ehelichen Verhältniß zu erklären, in welchem, nach einem allen Morgenländern gewöhnlichen Tropus, Gott mit dem Volke steht. Im vorhergehenden Theil des Textes hieß es: „sie haben mich durch Nicht-Götter eifersüchtig gemacht." Diese Eifersucht von Seiten Gottes ist demnach Würkung seiner Liebe, darum heißt es bei Verheißungen, die von der Liebe Gottes ausgehn, der Eifer des Herrn werde sie ausführen (Jes. 9, 7. 2 Kg. 19, 31.), der Prophet sehnt sich nach Gottes Eifer (Jes. 63, 15.). —— Οὐκ ἔθνος steht per hyphen verbunden, welches im Hebräischen bei Substantiv. und Adject. gewöhnlich, eben so auch im Griechischen: ἡ οὐ περιτειχησις „die Nicht-Ummaurung." Thukyd., Hist. l. III. c. 95.; nur im Latein. ist dies unzulässig. Der Sinn der Stelle bei Moses ist: „wenn ihr Göttern dient, die nicht Götter sind, so will ich euch zur Eifersucht erregen durch Begünstigung des Volks der Cananäer, das so gut wie kein Volk ist." Daß die Stelle eine eigentliche Weissagung enthalte, kann man

mithin nicht sagen. Ἐπι, wie in mehrern Constructionen z. B. der verba laetandi, dolendi, bezeichnet die Veranlassung.

V. 20. Noch mehr wird das Verhalten Gottes zu dem ungläubigen Israel einerseits und andrerseits zu den Heiden ausgedrückt in der Stelle Jes. 65, 1, 2. Während jene bei Mose nur eigentlich dazu dienen konnte das Verfahren Gottes mit den Juden, wenn sie widerspänstig wären, überhaupt zu charakterisiren, scheint diese im Jes. eine eigentliche Weissagung auf die Annahme der Heiden zum Bundesvolk zu seyn. Es folgt nämlich auf die angeführten Worte noch: Ich sprach: Hie bin ich! zu einem Volke welches sich nicht nach meinem Namen nannte. Im Hebr. heißt die Stelle: נִדְרַשְׁתִּי לְלוֹא שָׁאָלוּ נִמְצֵאתִי לְלֹא בִקְשֻׁנִי. In den LXX. heißt sie: ἐμφανης ἐγενηθην τοῖς ἐμε μη ἐπερωτῶσιν, εὑρεθην τοῖς ἐμε μη ζητοῦσιν. Paulus citirt aus dem Gedächtniß. —— Ἡσαΐας δε ἀποτολμᾷ. Das δε steht einem hinter πρῶτος in V. 19. hinzuzudenkenden μεν gegenüber. Das abhängige Verbum λεγει ist statt im Infin. zu stehn durch και mit ἀποτολμᾷ verbunden und im temp. fin. gesetzt, wie dieses im Hebr. gewöhnlich, וַיָּחֶל נֹחַ וַיִּטַּע 1 Mos. 9, 20. Paulus nennt dies eine Kühnheit des Propheten, da auch in der That die Kühnheit mancher Aeußerungen im letzten Theil des Jes. nicht genug zu bewundern ist. Vgl. 66, 3. Ja in V. 21. spricht der Seher so kühn, wie nur ein Mitglied des Neuen Bundes hätte sprechen können, er verkündet, daß selbst aus den Heiden Priester Gottes werden berufen werden. Wer wundert sich nicht, wenn eine solche göttliche παῤῥησια von dem blinden Volke ungeahndet blieb! —— Ζητεῖν und ἐπερωτᾶν τ. θεον ist nach dem Hebr. Bezeichnung der Verehrung. Hier wiederum die Schilderung des Charakters des Heidenthums, wie C. 9, 30.

V. 21. Obwohl die Heiden Gott nicht suchen, so nehmen sie ihn doch auf, wenn er sich offenbart, aber Israel widerstrebt ihm, wenn er sich darbietet. Die Stelle ist der 2te Vers des 65sten Cap. Jes. und ganz nach Uebersetzung der LXX. angeführt, nur daß ὁλην τ. ἡμ. hinter χεῖρας steht. — Προς würde unpassend in der Bedeutung „zu" genommen werden, wie Luth. z. B. übersetzt, besser „in Betreff, rücksichtlich," wie auch im N. T. öfters, Luc. 12, 41. 18, 1. Die Hand ausstrecken ist gleich

„berufen," Sprüchw. 1, 24. Chrys.: εἰδες ποση; ἡ κατηγορια; οὗτοι μεν οὐδε παρακαλοῦντι ἐπεισθησαν, ἀλλα κ. ἀντεῖπον, και ταῦτα οὐχ ἁπαξ, οὐ δις, οὐ τρις, ἀλλα και δια παντος τ. χρονου ταῦτα τοιαῦτα ὁρῶντες. ἑτεροι δε οἱ μηδεποτε αὐτον ἐγνωκοτες ἰσχυσαν αὐτον ἐπισπασασθαι, ἀλλ' οὐ λεγει ὁτι αὐτοι ἰσχυσαν, ἀλλα καθαιρῶν και τῶν ἐξ ἐθνῶν τ. φρονημα, κ. δεικνυς τ. αὐτοῦ χαριν το πᾶν ἐργασαμενην, φησιν ὁτι ἐγω ἐμφανης ἐγενομην, κ. ἐγω εὑρεθην. οὐκοῦν κενοι παντων ἐκεῖνοι φησιν; οὐδαμῶς, ἀλλα τον εὑρεθεντα λαβεῖν και τον φανεντα ἐπιγνῶναι, τοῦτο παρ' ἑαυτῶν εἰςηνεγκαν. εἶτα ἱνα μη λεγωσιν οὗτοι, δια τι οὖν κ. ἡμῖν ἐμφανης οὐκ ἐγενου; το πλεον τουτου τιθησιν, ὁτι οὐ μονον ἐμφανης ἐγενομην, ἀλλα και παρεμεινα τ. χεῖρας ἀναπεταννυς και παρακαλῶν, πατρος φιλοστοργου και μητρος φιλοπαιδος κηδεμονιαν ἐπιδεικνυμενος. ὁρα πῶς σαφεστατην τῶν ἐμπροσθεν διαπορηθεντων ἁπαντων τ. λυσιν ἐπηγαγε, δειξας τ. γνωμης αὐτῶν τ. ἀπωλειαν γενομενην, κ. ὡς πανταχοθεν ἀναξιοι συγγνωμης εἰσι. Blicken wir von dieser Stelle noch einmal zurück auf das zehnte und neunte Capitel, so ist klar, wie P. so gar nicht die Absicht hatte auf ein decr. absol. zurückzugehn, sondern alle Schuld einzig und allein auf das Nicht-wollen der Menschen zu werfen, welches dem gnädigen Wollen Gottes entgegenstehe.

Capitel XI.

Inhalt.

Der Apostel hatte angezeigt, wie und warum es geschehe, daß Israel der Erstgeborne vom Messiasreich ausgeschlossen würde, die Heiden aber Zutritt erhielten. Er will nunmehr vorbeugend belehren, daß man indeß seine Worte nicht so auszulegen habe, als sei das Volk Israel als solches ausgeschlossen. Vielmehr würden nicht nur jetzt etliche selig, sondern dereinst würde auch noch einmal das Volk im

Ganzen in die christliche Heilsökonomie eingehn. Der Heide möge daher ja sich hüten, wegen der gegenwärtigen Verwerfung des größern Theils Israels und der Aufnahme eines großen Theils der Heiden übermüthig gegen Israel zu werden. Es sei Gottes Gnade die den Heiden selig mache, und nur das widerspänstige Zurückweisen derselben, was den Juden ausschließe. Ueberhöbe sich nun der Heide dieser Gnade, so würde Gott ihn um so eher ausschließen, da er selbst seines alten Bundes-Volkes nicht verschont habe. Endlich schließt der Apostel mit der erhebenden Aussicht auf eine Zeit, wo die Juden und die Heiden beide vereint seyn würden im Glauben an Christum. Um den Unglauben der Menschen zu überwinden, bediene sich Gott verschiedner Wege; seine Weisheit und sein Erbarmen sei aber so groß, daß er am Ende alle dem Einen Ziele zuzuführen wisse, dem Heile in Christo.

Theile.

1) Israel ist nicht völlig verworfen, V. 1—11. 2) Der Heide überhebe sich nicht des Falles Israels, V. 11—25. 3) Nachdem die Fülle der Heiden eingegangen, erfolgt eine Bekehrung Israels im Ganzen, V. 25—33. 4) Unergründliche Weisheit und Liebe Gottes, mit welcher die ganze Heilsökonomie eingerichtet ist, V. 33—36.

Erster Theil: Israel ist nicht völlig verworfen, V. 1—11.

V. 1. Besonders im Schlusse des vorigen Capitels hatte der Apostel so bestimmt und so streng von der Hartnäckigkeit Israels gesprochen, daß es scheinen konnte, als sei durch ein besonderes Strafgericht Gottes das ganze Volk Israel und jeder Einzelne von dem Messiasreiche ausgeschlossen worden. Dies läugnet P. Die Absichten Gottes sind nicht gänzlich an Israel gescheitert; sind doch aus Israel die ersten Verkündiger des Heils ausgegangen. Das *οὖν* ist hier zu erklären wie C. 10, 14. Die Frage, welche P. aufstellt, ist nicht scharf genug abgefaßt. P. sollte eigentlich zu *τον λαον αὐτου* hinzugesetzt haben *ἁπαντα* oder *ὁλον*. Es wird demnach hiermit ein unbedingtes Verwerfungsurtheil geläugnet. P. führt sich selbst an; sein Beispiel hatte um so mehr Gewicht, da er selbst die Verwerfung Israels gelehrt hatte. Die nähere Bestimmung des *Ἰσραηλιτης, ἐκ σπερματος Ἀβρ.*,

dient bloß zur Amplification. Im Talmud Jerusch. Berachoth.: [illegible]. Pel.: ex semine Abr., non ex semine proselytorum. Eben so beschreibt P. sein Geschlecht Phil. 3, 5. Chrys.: *ὅρα οὐν τ. κατασκευην την τε προτεραν κ. τ. μετ' ἐκεινην. προτερα μεν γαρ ἐστι το δεῖξαι ὅτι αὐτος ἐκεῖθεν ἦν. οὐκ ἂν δε εἰ ἀπωθεῖσθαι αὐτους ἐμελλεν, ᾧ το κηρυγμα πᾶν, κ. τ. πραγματα τ. οἰκουμενης ἐνεπιστευσε, κ. τ. μυστηρια πάντα, κ. τ. οἰκονομιαν ὁλην, τοῦτον ἂν ἐκεῖθεν ἐξελεξατο. αὑτη μεν οὖν μια κατασκευη.*

V. 2. Wenn der Apostel sich selbst zum Beweise anführte, daß Gott sein Volk nicht verstoßen habe, so war dies nur eine Abweisung der irrigen Behauptung. Jetzt versichert er positiv, daß die Anzahl gläubiger Israeliten, da sie in allen Gegenden zerstreut war, und da wohl so mancher noch unter der äußern Hülle des Judenthums fortlebte, der doch wohl ein aufrichtiger Christ war, freilich sehr gering scheine, wenn sie aber recht gekannt würde doch noch groß genug seyn möchte. Den Artikel *τον* vor *λαον* fassen die meisten Erklärer als demonstrativ und *λαον αὐτοῦ* als gleichbedeutend mit *οἱ ἐκλεκτοι* wie sonst *λαος τ. Θεοῦ*. Es wolle nämlich Paulus sagen, denjenigen frommen Theil Israels, den Gott *προεγνω*, verwerfe er nicht. So Orig., Aug., Ambr., Chrys., Theod., Calv., Limb., Schlicht., Bald. u. v. A. Dabei variiren diese Ausleger in Erklärung des *προεγνω*. Die lutherischen und die griechischen Väter: „voraus-wissen, nämlich daß sie glauben werden," (Theod.: *τους τ. θεογνωσιας ἀξιους, τους τῆς πιστεως δεξαμενους τ. αἰγλην*), die Arminianer und Calvinisten, wie auch schon Aug. erklärend: „vorherlieben." S. die Anm. zu Cap. 8, 29. Allein es scheint eine sehr willkührliche Exegese zu seyn, wenn das Relativ hier einschränkend genommen wird, als bezöge es sich auf das Demonstr. *τον*, und *λαος αὐτοῦ* in einem andern Sinne aufgefaßt wird als V. 1. nämlich in der emphatischen Bed. „Leute die Gott lieb hat," wie schon das hebr. עַמִּי so emphatisch gebraucht wurde. Wenn P. hier unter *λαον αὐτοῦ* das geistige Israel hätte verstehen wollen, so hätte er den Ausdruck doch durch irgend etwas modificiren müssen, damit er nicht für Wiederaufnahme von V. 1. gehalten werde. Und wiewohl der Endzweck Pauli, zu zeigen, daß Gott das Volk im Ganzen und als solches nicht verworfen

habe, allerdings auch so erleichtert wird, wenn er versichert, daß jene Lieblinge Gottes, die er vorhererkannte oder vorhe liebte, nicht ausgeschlossen seien, so wird das Argument dennoch weit treffender, wenn wir annehmen, daß P. aus dem Verhältnisse Gottes zu Israel als dem Bundesvolke darthut, daß keine Verwerfung des Volkes als solches statt finden könne. Wir sehen daher dieses τον λαον αὐτοῦ bloß als Wiederaufnahme von denselben Worten in V. 1. an, und halten das ὃν προεγνω für eine Beschreibung, die sich auf das ganze israelitische Volk bezieht. So nehmen es Heum., Beng., Tayl., Mosh., Baumg., Chr. Schmid u. A. Hunn.: Deus iam olim agnovit hunc populum pro suo, quem sibi in peculium sanctissimo foedere delegit et assumsit. Ergo non iam foederis illius ita erit immemor ut sine omni discrimine omnes et singulos Hebraeos, etiam credentes, a sua gratia proiectos velit. Das προεγνω aber werden wir hier in derjenigen Bedeutung nehmen, die sprachlich sich ihm besonders leicht vindiciren läßt, und welche hier in den Zusammenhang trefflich paßt „vorherbeschließen," nämlich: „zum Bundesvolk zu machen;" s. über dieses Wort Cap. 8, 29. Als eine Parallele zu unserer Stelle können wir sodann V. 29. dieses Cap. betrachten, welche Parallelstelle auch dazu dient, die von uns angenommene Erklärung zu bestätigen. Der Sinn ist demnach: „Hat Gott vor der Welt Grundlegung diesem Volke seine Bestimmung als Bundesvolk gegeben, so läßt es sich nicht denken, daß Gott es jetzt als Volk verwerfen sollte." —— Ἠ οὐκ οἴδατε ἐν Ἠλίᾳ κτλ. Der Ap. führt einen Fall aus der Geschichte des A. T. an, welcher in Bezug auf den behandelten Gegenstand eine schöne Lehre giebt. Als der abgöttische Ahab ein Blutbad unter allen Propheten des wahren Gottes angerichtet hatte, meinte der dem Schwert entflohene Eliah der einzige Entronnene zu seyn, der dem Herrn treu diene. Es waren aber gegen sein Vermuthen noch eine große Anzahl wahrer Israeliten verborgen. Pel: omnes prophetae illa tantummodo sciebant, quae illis fuerant a Deo revelata. Ita et Elias praeter se esse alios qui Deum colerent ignoravit. Si prophetam tanti latuerunt, quanto magis vos nescitis quam multi Iudaeorum salvati sunt et salvandi. Chrys. sest.: ὃ δε λεγει τοιουτον εστι· ουκ απωσατο ὁ θεος τ. λαον. ει

γαρ φανερων, ουδενα αν εδεξατο· εἰ δε ἐδεξατο τινας, οὐκ ἀπωσατο. και μην, φησιν, εἰ μη ἀπωσατο, παντας ἀν ἐδεξατο. οὐδαμῶς· και γαρ ἐπι Ἠλια ἑπτακισχιλιοις παριστατο τα της σωτηριας, κ. νῦν δε, εἰκος πολλους εἶναι τ. πεπιστευκοτας, εἰ δε ἀγνοεῖτε ὑμεῖς, θαυμαστον οὐδεν, ἐπει δε ὁ προφητης ἐκεῖνος, ὁ τοσοῦτος κ. τηλικοῦτος ἀνηρ ἠγνοει, ἀλλ᾽ ὁ θεος ᾠκονομει τα ἑαυτοῦ, κ. τ. προφητου ἀγνοοῦντος· σκοπει δε αὐτοῦ τ. συνεσιν, πῶς ἐν τ. κατασκευαζειν το προκειμενον λανθανοντως τ. κατηγοριαν αὐτῶν αὐξει. δια γαρ τοῦτο κ. πασης ἐμνησθη τ. μαρτυριας, ἱνα αὐτῶν ἐκπομπευσῃ τ. ἀγνωμοσυνην, κ. δειξῃ τοιουτους ἀνωθεν ὀντας. —— Ἐν Ἠλιᾳ. Dies ἐν mißverstehen Mehrere, indem sie annehmen, daß nach dem Hebr. eine Verwechselung von בְּ und עַל statt finde, und es erklären „de, über." So Vatabl., Beza, Calov. Allein richtiger nehmen wir es in seiner eigentlichen Bedeutung, und sehen das Ἠλιᾳ als Bezeichnung des Abschnittes in der heiligen Schrift an, wo vom Elias die Rede ist. Daß die Rabb. auf diese Weise nach dem Hauptinhalte die Schrift zu citiren pflegen, giebt Surenh. an. Im N. T. haben wir noch ein Beispiel davon, wo dieses sehr klar ist, Marc. 12, 26. ἐπι της βατου d. i. „im Abschnitte wo vom Dornbusche die Rede ist." Auch die Griechen citirten zuweilen den Homer so. Ganz gewöhnlich ist es z. B. zu sagen: ἐν τῷ τῶν νεῶν καταλογῳ, ἐν νεκυομαντειᾳ. So sagt Thukyd., Hist. l. I. c. 9., indem er den Homer citirt: ἐν τῃ σκηπτρου παραδοσει, wodurch er das 2te Buch der Ilias, V. 100. ff. bezeichnet, wo erzählt wird, wie Zeus dem Agamemnon das Reich übergeben habe. Die Formel τι λεγει ἡ γραφη nach dem rabb. מַה אָמַר הַכָּתוּב. —— Ἐντυγχανειν τινι ist an sich gleich προσερχεσθαι, aber mit ὑπερ τινος heißt es bei Profanscrr. und im N. T. „sich verwenden," mit κατα τινος, „verklagen, sich beklagen." 1 Makk. 8, 32. 10, 61.

V. 3. Die Stelle ist aus 1 Kg. 19, 10. Sie wird von P. abgekürzt nach den LXX. angeführt. Τα θυσιαστηρια σου sind die Altäre des wahren Gottes, welche der abgöttische Ahab zerstören ließ. Die Propheten des Herrn ließ Isabel ermorden 1 Kg. 18, 4., so daß Elias dort sagt: „Ich bin der einzige Prophet des Herrn, aber Baalspropheten sind vier hundert und funf-

zig." Die Redensart ζητεῖν τ. ψυχην siehe auch Matth. 2, 20., ψυχη als Uebers. des hebr. נֶפֶשׁ heißt hier „Leben."

V. 4. Χρηματισμος. In der angeführten alttestam. Stelle thut nicht Gott selbst den Ausspruch, sondern nur eine Stimme Gottes 1 Kg. 19, 18. Der jüdischen Theologie zufolge erschien in den späteren Zeiten der Theokratie Gott selbst immer seltener, nur durch ein בת קול „Tochter der Stimme" that er seine Gegenwart kund. Jarchi zu Berachot, c. 1. erklärt den Ausdruck: „Wiederhall der Stimme, die abgeleitete Stimme." Man dachte sich nämlich, daß im Bath Kol nur das Analogon der göttlichen Stimme dem Menschen kund werde. Die Grundlage zu dieser Lehre, welcher eine tiefe Idee unterliegt, findet sich eben in 1 Kg. 19, 18. Χρηματισμος ist Uebersetzung des קול. — In den LXX. wird die Stelle — mit Ausnahme des καταλειψεις — getreu nach dem Hebr. so übersetzt: κ. καταλειψεις ἐν Ἰσραηλ ἑπτα χιλιαδας ἀνδρῶν, παντα γονατα ἁ οὐκ ὤκλασαν γονυ τῷ Βααλ. Nur die Complut. liest, mit dem Hebr. übereinstimmend, καταλειψω. Eben so übersetzt auch die Vulg. in der ersten Person. Ferner hat die Compl. statt ὤκλασαν: ἐκαμψαν. P. citirt den Ausspruch nur im Auszuge und setzt, zufolge des hebr. וְהִשְׁאַרְתִּי, die erste Person. —— Ἐμαυτῷ heißt „zu meinem Dienste." —— Ἑπτακισχιλιους ist wie das lat. sexcenti runde Zahl. Sowohl die einfache Siebenzahl als auch die Zahl 70, desgleichen 40, wird als runde Zahl gebraucht. —— Τῇ Βααλ. בַּעַל heißt eigentlich: „Herr," und war der Name, welchen die Phöniker der Sonne gaben, die sie als männliche Gottheit verehrten. Sie nannten sie auch „Moloch" oder „König." In den LXX. wird mit diesem Namen gewöhnlich das Masc. des Artikels verbunden, an einigen Stellen indeß wie hier bei Paulo das Fem., nämlich in Hos. 2, 8. Jer. 2, 8. 19, 5. Zephanja 1, 4. In Tob. 1, 5. heißt es τῇ Βααλ τῇ δαμαλει, oder, wie die Compl. liest, τοῦ Βααλ τῇ δυναμει (das weder, wie Drusius will, als Uebers. von אֵל, noch wie die meisten andern, von כָּבוֹד anzusehn seyn möchte, sondern nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der LXX. die Uebertragung von צָבָא zu seyn scheint, und dann durch „Gestirn" zu übersetzen ist. So folgt Zephanja 1, 5. auf ἐξαρῶ τ. ὀνοματα τῆς Βααλ sogleich κ. τ. προσκυνοῦντας τ. στρατιᾷ τ. οὐρανοῦ. Es ist in-

deß an dieser Stelle doch wohl die rec. die richtigere Lesart, denn sowohl die hebr. Uebers. des Fagius, als die von Münster herausgegebene drückt die Lesart δαμάλις aus, auch die syr. Uebers. übersetzt danach). Es fragt sich nun, woher in jenen Stellen der LXX. und hier bei P. der Gebrauch des Wortes als Fem. rühre? Erasm., Beza, Grot. nehmen eine constructio ad sensum an, nämlich mit ἡ εἰκών, wofür als Belege angeführt werden Dan. 3, 8.: εἰστήκεισαν ἐνώπιον τῆς εἰκόνος und V. 18.: τῇ εἰκόνι προσκυνοῦμεν. Diese zeugen nun allerdings dafür, daß Bildsäulen verehrt wurden, aber auch für weiter nichts. Andere nahmen dagegen an, daß Βααλ auch Name einer weiblichen Gottheit gewesen sei, etwa des Mondes. So Brais, Beyer addit. ad Selden. de diis Syris, Chr. Schmid u. A. Dafür ließe sich anführen, daß neben der Benennung der männlichen Gottheit מֹלֶךְ, die weibliche מַלְכָּה von den Phönikern verehrt wurde (schon Abarbanel bemerkt zu Jer. 44, daß höchst wahrscheinlich מַלְכָּה Königin heiße und den Mond bedeute wie מֹלֶךְ und בַּעַל die Sonne. Gesen. will diese Erklärung bezweifeln. Allein sie wird doch höchst annehmlich, wenn wir erwägen, daß Moloch bei Plautus im Poenulus Baalsamen heißt. Diesen Namen erklärt August., welcher das Punische kannte, Qu. 16. ad Iudic. 2, 13. ausdrücklich durch: dominus coelorum. Wie übereinstimmend wird also מַלְכַּת הַשָּׁמַיִם seyn! Ja es scheint sogar Herod. diese Benennung der Astarte gekannt zu haben, wenn er die Urania, welche Dido von den Phönikern zu den Karthagern brachte, Ἀστροαρχη nennt. Tertull. nennt sie Dea coelestis, die Straße die nach ihrem Tempel führte hieß via coelestis. S. Münter über die Religion der Karthager); daß es eine phönikische Göttin mit dem weiblichen Namen Βααλτις gab (Euseb., Praep. Ev. l. I. c. 10. p. 38.), daß auch die meisten Völker Sonne und Mond als männliches und weibliches Princip anbeteten. Allein gegen diese ganze Hypothese spricht entschieden, daß ἡ Βααλ auch neben Astarte vorkommt, die nach Lukian und Creuzer (Symb. II. S. 105.) der Mond oder wenigstens Personification des weiblichen Princips ist, desgleichen daß in Jer. 32, 35. ἡ Βααλ identisch mit ὁ Μολοχ gebraucht wird und 1 Kg. 19, 18. das pron. masc. αὐτῷ sich darauf bezieht. Andere wollten, daß Βααλ eine androgynische Gottheit gewesen sei, wie

Deus Lunus und Dea Luna (Creuzer, B. II. S. 9.), dafür sollen Bilder auf Münzen sprechen. Bekannt ist, daß selbst die Dea Syra mit Phallus abgebildet wurde. Es läßt sich indeß nicht denken, daß Baal, wenn er neben der Astarte genannt wird, als Androgyn gedacht worden seyn sollte, da nach der alten Theosophie entweder beide Principe identisch vorgestellt wurden, oder beide getrennt einander gegenübergestellt. Es scheint daher am gerathensten anzunehmen, daß das Fem. verächtlich stehe. Schon Hier. zu Hos. 10, 5. will, daß dort das Fem. עֶגְלוֹת ad irrisionem stehe. Im Kuran werden die heidnischen Araber, deren Götter weibliche Namen hatten, tadelnd so angeredet: ألكم الذكر وله الأنثى „Wollt ihr nur männliche Kinder haben, und gebt Gott weibliche?" Sure LIII. V. 19. (S. über diese Stelle Pococke, Spec. Hist. Arab. p. 91.). Vgl. Sure XVI. V. 59. und Sale's Anmerk. Auch heißt nicht nur im Arab. das Fem. الإلهة der Götze, sondern auch im Rabb. heißen אֱלֹהוֹת die heidnischen Götter.

V. 5. Nunmehr folgt die Anwendung jenes göttlichen Ausspruches auf die vorliegenden Verhältnisse. Die Vergleichungspunkte sind diese: So wenig wie dem menschlichen Auge damals die treugebliebenen Gläubigen bemerkbar waren, so wenig kann der einzelne Mensch gegenwärtig bemerken, wie groß die Zahl der aus Israel an Jesum Gläubigen sei. So wie Gott selbst zu den Zeiten eines abgöttischen Ahab dafür Sorge trug, einen heiligen Samen zu erhalten, so auch jetzt. — In Bezug auf λεῖμμα ist das zu vergleichen, was C. 9, 29. über καταλειμμα im dogmatischen Sinne gesagt worden. Der Ap. scheint auch λεῖμμα ganz in demselben Sinne zu gebrauchen. Von der Anzahl dieses λεῖμμα handelt Apg. 2, 41. 21, 20. — Κατ' ἐκλογην χαριτος. Der Gen. des Subst. steht hier nach dem bekannten Hebraismus für das Adject.: „die gnädige Auswahl." Dafür Eph. 1. 5. κατ' εὐδοκιαν τ. θεληματος αὐτοῦ. Ueber ἐκλογη vgl. die Anm. zu C. 9, 11.

V. 6. Wie P. jede Gelegenheit benutzt den Wahn eines Unrechts von menschlicher Seite zu zertrümmern, so auch hier. Es knüpft sich diese Aufstellung des schroffen Gegensatzes zwischen ἐργα und χαρις ganz zufällig an das κατ' ἐκλογην χαριτος.

Parallel ist C. 4, 4. Der Sinn ist also bloß: „Gnade und Verdienst durch Werke stehen in absolutem Gegensatz und schließen sich wechselseitig aus." — In Bezug auf die Lesart ist zu bemerken, daß die Worte εἰ δε ἐξ ἐργων — ἐργον in codd. ACDEFG. 47. und in der Kopt., Arm., Aethiop., Vulg., Ital., bei Chrys., Theod., Damasc., Hier. fehlen. Der Satz, der eine Umkehrung des vorhergehenden ist, kündigt sich noch dazu so sehr als Glossem an, und würde in Pauli Munde so matt und kraftlos seyn, daß wohl die Unächtheit desselben, nach den inneren wie nach den äußeren Gründen, nicht zu bezweifeln steht. Für ein Glossem erklären ihn auch Erasm., Grot., Wetstein, Griesbach.

V. 7. Zusammenfassung des Ergebnisses. Grot.: quid ergo est quod doceo? an eos qui olim amati fuerant a Deo iam despectos? non sane. Chrys.: ἑαυτῷ γαρ μαχεται, φησιν, ὁ Ἰουδαῖος, ζητῶν δικαιοσυνην οὐ βουλεται λαβεῖν, εἶτα ἀποστερῶν αὐτους παλιν συγγνωμης ἀπο τ. εἰληφοτων δεικνυσιν αὐτῶν τ. ἀγνωμοσυνην, οὑτω λεγων· ἡ γαρ ἐκλογη ἐπετυχεν. κἀκεῖνοι τουτους κατακρινοῦσι ... ἱνα γαρ μηδεις τῇ τ. πραγματος φυσει ἐγκαλῇ ἀλλα τῇ ἐκεινων γνωμῃ, δεικνυσι και τ. ἐπιτυχοντας. — Statt τουτου lesen codd. ACDEF. 1. 13. 14. 17. 18.; τοῦτο. Man könnte gegen diese Lesart sagen, daß sie nur dem Acc. des Relativ ὁ angepaßt sei. Richtiger aber möchte es wohl seyn — zumal da die äußeren Auctorr. auch von Gewicht sind — anzunehmen, daß der Gen. τουτου unächt ist, und gesetzt wurde, weil höchstens nur in der griech. Poesie τυγχανειν den Acc. regiert. —— Ἐπιζητεῖν ist stärker als ζητεῖν. —— Ἰσραηλ ist hier das Volk im Ganzen. Das was es suchte, war die δικαιοσυνη. Parallel ist C. 9, 31. —— Ἡ ἐκλογη ist abstr. pro concr. wie ἡ περιτομη, ἡ ἀκροβυστια u. a. m. So im Hebr. מִבְחַר. Dan. 11, 15. steht עַם מִבְחָרָיו, wofür die LXX. οἱ ἐκλεκτοι αὐτοῦ. Ἐπωρωθησαν von πῶρος callus: occalluerunt.

V. 8. Der Apostel führt Beispiele aus der Schrift an, zu zeigen, daß jetzt nichts Neues geschehe, wenn Israel sich verhärte, daß es vielmehr schon öfters in einer solchen Verblendung befangen gewesen, und daß nur, was damals schon die Männer Gottes von Israel sagten, jetzt recht eigentlich eintreffe. Die Worte des

Citats sind aus zwei Parallelstellen zusammengeschmolzen; welches bei den Rabb. nicht selten, vgl. C. 9, 33. Die Worte bis κατανύξεως sind aus Jes. 29, 10. Die andere Hälfte des Citats ist aus 5 Mos. 29, 3., auf welche Stelle P. auch 2 Kor 3, 14, 15. anspielt. P. citirt aus dem Gedächtniß und vertauscht daher das ungewöhnlichere Wort πεπότικεν ὑμᾶς κύριος in Jes. 29, 10., wofür im Hebr. das entsprechende נָסַךְ, mit dem gewöhnlicheren ἔδωκεν. —— Κατανυξις heißt hier nach dem Sprachgebrauch der LXX. „tiefer Schlaf," als Uebers. des hebr. תַּרְדֵּמָה. Wo dieser Geist des Schlafes ist, da kann nichts Geistiges recht aufgefaßt werden. Gott wird ἀφορμητικῶς als Urheber dieses Geistes dargestellt. Die Stelle 5 Mos. 29, 3. heißt: לֹא נָתַן יי׳ לָכֶם לֵב לָדַעַת וְעֵינַיִם לִרְאוֹת וְאָזְנַיִם לִשְׁמֹעַ עַד הַיּוֹם הַזֶּה. Da nun in dieser mos. Stelle bei den verbis videndi et audiendi nicht die Negation steht, so meinte man, nur die letzten Worte „bis auf den heutigen Tag" seien aus 5 Mos. 29, 3., dagegen seien die ersteren aus Jes. 6, 10., wo sie gerade so vorkommen. Es ist dies auch wohl möglich, allein es ist auch möglich, daß P. die mos. Stelle nur dem Sinne nach citirte, wie 2 Kor. 3, 14. 15. Auge und Ohr sind die Werkzeuge des Verstehens. Dem Unbußfertigen fehlt es an dem rechten Sinn, um das Geistliche zu verstehen.

V. 9. Die Stelle ist aus Ps. 69, 23. entlehnt, wo David in seiner Bedrückung seinen Feinden harte Drangsale anwünscht. Er betrachtet die Feinde der Theokratie als seine eigenen und nach dem Standpunkte der alttestamentlichen Oekonomie wünscht er, daß die göttliche Gerechtigkeit sich offenbare und sichtbar sich als Beschützerin der Theokratie erweise. Wie David seinen Feinden gegenüber sich als Repräsentant der Gottesfürchtigen und seine Feinde als Feinde Gottes und der Theokratie betrachtete, zeigt z. B. Ps. 139, 21.: „Ich hasse ja, Herr! die dich hassen, und verdrießt mich wider sie, und verdrießt mich auf sie, daß sie sich dir widersetzen. Ich hasse sie in rechtem Ernst, darum sind sie mir feind." David fordert Gott auf die Feinde der Ordnung zu züchtigen, weil sonst Gottes Ansehn gefährdet werde, Ps. 10, 12, 13. 140, 9. Die Hülfe, die Gott den Frommen gegen ihre Widersacher leistet, zeigt, daß er an der Gottesfurcht Wohlgefallen habe, Ps. 41, 12. Daß vom theokratischen Stand-

punkt aus betrachtet auch die Verwünschungen der frommen Männer bei den Propheten nicht so erschrecklich sind, daß das Volk verwünscht und der Einzelne geliebt werden konnte, zeigt in einer sinnreichen Erzählung Lessing, Sämmtliche Schriften, Bd. VII. S. 114. ff. Eine schöne Erhebung über Privatrache, ganz nach Sprüchw. 24, 17, 18. Matth. 5, 44., zeigt David in der Geschichte 1 Sam. 24. 2 Sam. 16, 6. 19, 2, 3. 2 Sam. 18. — Zu dem Zwecke des Apostels gehört eigentlich aus Ps. 69. bloß V. 24., er hat aber die damit verbundenen Worte mit aufgenommen. Die Citation stimmt fast ganz mit den LXX. überein, diese aber weichen etwas von dem Hebr. ab. —— Γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγ. κτλ. Θήρα ist gleich παγίς, steht weder in der LXX., noch im Hebr. Der Tisch solle eine Schlinge werden, sagt der Psalmist, um auszudrücken, daß da, wo sie es am wenigsten erwarten, Gefahren sie überraschen sollen. Mel.: significat mensa hoc ipsum in quo acquiescunt homines, quod videtur afferre consolationem. Ita Iudaeis lex et praesens politia et ille gloriosissimus titulus populi Dei erat mensa. Das andere Hemistich heißt im Hebr. ולשלומים למוקש „für die Ruhigen zur Falle." Die LXX. lasen ולשלומים „Vergeltung." Eben so Paulus. Σκάνδαλον heißt hier „Schlinge," wie auch sonst.

V. 10. Die einzelnen Bilder des Verderbens sind eben nur als poetische Bilder zu betrachten. Der Dichter nennt die beschwerlichen Folgen des Alters: Blödsichtigkeit und Gebücktheit.

Zweiter Theil: Der Heide überhebe sich nicht des Falles Israels! V. 11—25.

V. 11. Der Apostel fühlte die Nothwendigkeit die Heidenchristen zur Demuth zu ermahnen und sie vor einer eigengerechten Ueberhebung über das widerspänstige Volk Gottes, ihren ältern Bruder, zu warnen. Er thut dies und bahnt sich dazu den Uebergang, indem er auch in dem traurigen Ereigniß der Widerspänstigkeit des Volks Israels wiederum jene herrliche Offenbarung der Weisheit, Allmacht und Erbarmung Gottes nachweiset, welche aus allem Uebel und allen menschlichen Vergehungen Verherrlichung hervorgehn läßt. Chrys.: σκοπει τ. συνεσιν τ. Παυ–

ἀλλὰ τὴν μὲν γὰρ κατηγορίαν ἀπὸ τ. προφητῶν ἐξήγαγε, τ. δὲ παραμυθίαν παρ' ἑαυτοῦ τίθησιν. ὅτι μὲν γὰρ αὐτοῖς ἡμάρτηνται μεγάλα, φησιν, οὐδεὶς ἀντερεῖ. ἴδωμεν δὲ εἰ τοιοῦτον τ. πταῖσμα, ὡς κ. ἀνίατον εἶναι, και μηδεμίαν ἔχειν διόρθωσιν. ἀλλα οὐκ ἔστι τοιοῦτον. εἶδες πῶς αὐτῶν παλιν καθάπτεται, κ. ἐν προσδοκίᾳ παραμυθιας ὑπευθύνους ποιεῖ ἁμαρτημάτων ὡμολογημένων. τις οὖν ἡ παραμυθια; ὅταν δὲ τ. πλήρωμα τ. ἐθνῶν εἰςελθῃ, φησι, τοτε πᾶς Ἰσραηλ σωθησεται, κατα τ. καιρον τ. συντελειας. ἀλλ' εὐθεως μεν τοῦτο οὐ λεγει. ἐπειδη δε σφοδρῶς αὐτῶν κατεδραμε, και κατηγορίας συνῆψε κατηγορίαις, προφητας ἐπι προφηταις εἰςαγων καταβοῶντας αὐτῶν, τ. Ἡσαΐαν, τ. Ἠλιαν, τ. Μωϋσεα, τ. Δαυϊδ, Ὡσηε, κ. ἁπαξ κ. δις κ. πολλακις, ἱνα μη ταύτῃ κ. τουτους εἰς ἀπογνωσιν ἐμβαλων ἀποτειχισῃ τῇ προς τ. πιστιν ἐπανοδῳ, και τους ἐξ ἐθνῶν πιστευσαντας τὸν τῆς πιστεως λογον, παραμυθεῖται παλιν αὐτους λεγων· ἀλλα τῷ αὐτῶν παραπτωματι ἡ σωτηρια τ. ἐθνῶν. Clarius: miras hic divinus vir consolandi vias excogitat. —— Μη ἐπταισαν ἱνα πεσωσι. Πταιω ist der tropische Ausdruck für das im Laufe Aufgehaltenwerden, also für den Anstoß, den die Juden an Christo nahmen. Das ἱνα πεσωσι wird von den Auslegern auf eine zwiefache Weise gefaßt. Die Vulg., Orig., Pel., Oek., Erasm., Calvin, Grotius, Mich. u. A. nehmen ἱνα gleichbedeutend mit ὡςτε und πιπτειν in emphatischer Bedeutung für „liegen bleiben, gänzlich fallen." Stolz übersetzt sogar „damit sie sich zu Tode fallen?" Grot. beruft sich für diese Bedeutung auf Offb. 18, 2. Erasm. umschreibt: num ita lapsi sunt ut prorsus conciderint, nulla resurgendi spe reliqua? Phot.: το πταῖσμα αὐτῶν οὐχι εἰς κατaπτωσιν τελειαν γεγονεν, ἀλλα μονον ὑπεσκελισθησαν. Allein, obwohl nicht zu läugnen ist, daß nach dieser Erklärung die Frage an das Vorhergegangene sich passend anschließen würde, so ist es doch einmal etwas gezwungen, das πιπτειν in jener emphatischen Bedeutung zu nehmen, und unerweislich, daß es so genommen werden könne, sodann paßt die unmittelbar auf die Frage folgende Antwort nicht auf die Frage, wenn diese so erklärt wird. Vorzüglicher ist es daher anzunehmen, daß P. mit diesen Worten nicht sowohl die Größe als die Folgen des Falles an-

angeben wolle. Er will zeigen, daß selbst dieser widerspänstige Unglaube von Gott zu einem erfreulichen Ende gekehrt worden sei. So schon Aug.: non ita deliquerunt ut caderent, i. e. ut tantummodo caderent, quasi ad poenam suam solam. Eben so Petr. Martyr, Turr. u. A. —— *Ἀλλα τῷ αὐτῶν παραπτ. κτλ.* Dieses ist die herrliche Folge, welche die göttliche Weisheit aus der Widerspänstigkeit der Juden hervorgehn ließ (Apg. 13, 46.). Schon Christus selbst hatte diese Uebertragung des Heils von dem widerspänstigen Israel auf die Heiden geweissagt, Matth. 21, 43. Chrys. führt auch Matth. 22, 9. an: Da die Geladenen nicht kamen, ließ der Herr Andere rufen. Auch jüdische Theologen lehren, wenn Israel sündige, übertrage Gott seinen Segen auf die Heiden. So zu Ps. 25. in Midrasch Tehillim. — *Παραπτωμα* hat hier einen weitern Sinn als im Griech. In der LXX. ist es auch Uebers. von פשע und מעל. — *Εἰς το παραζηλῶσαι αὐτους.* So hatte Gott schon zu Mose Zeiten durch Liebeserweise gegen die Cananiten das Volk zur Eifersucht reizen wollen 5 Mos. 32, 21. Calv.: sicuti uxorem a marito sua culpa reiectam accendit aemulatio, ut se reconciliare studeat, ita nunc fieri posse dicit, ut Iudaei, quum viderint gentes in locum suum subrogatas, repudii sui dolore tacti ad reconciliationem aspirent.

V. 12. P. will nun sogar durch die Betrachtung des Falles Israels die Israeliten der Wahrheit geneigt machen, indem er nämlich zeigt, daß, da schon ihr Fall von Segen war, eine noch herrlichere Bestimmung ihrer wartet, wenn sie sich bekehren. Calv.: est enim illud contra naturam factum, hoc naturae ordine fieret. Dieselbe Betrachtung dient dann auch zur Demüthigung des Heiden, falls derselbe über den Sturz des alten Gottesvolkes frohlocken sollte. Theod.: *εἰ γαρ τ. πλειονων ἀπιστησαντων οἱ ἐξ αὐτῶν πεπιστευκοτες τοῖς ἐθνεσιν τῆς θεογνωσιας τ. πλοῦτον προσηνεγκαν, δηλονοτι παντες πιστευσαντες μειζονων ἀγαθῶν πᾶσιν ἀνθρωποις ἐγενοντο ἂν προξενοι. ῥᾷον γαρ ἐπιστευον παντες, οὐκετι τουτων ἀντιλεγοντων, ἀλλα μεθ' ἡμῶν τ. ἀληθειαν κηρυττοντων.* Beng.: ubi multi semina eorum, maior proventus. —— *Πλοῦτος κοσμου. Πλοῦτος* per met. adiuncti: Beglückung, wie Hebr.

11, 26. *Κοσμος* hat die Bedeutung „die Heidenwelt," s. zu Cap. 3, 7. es steht hier mit *ἐθνῶν* parallel. — Besondere Schwierigkeit hat nun die Erörterung des Sinnes von *ἡττημα* und *πληρωμα*, vorzüglich deswegen, weil beider Worte Bedeutung beinahe gleich unentschieden ist, und doch wieder die Erklärung des einen mit Nothwendigkeit die Erklärung des andern bestimmt, da beide sich parallel gegenüberstehen. Sicherer ist immer noch die Festsetzung der Bed. von *πληρωμα*, daher wir mit dieser beginnen. V. 25. ist von dem *πληρωμα τῶν ἐθνῶν* die Rede. Dort heißt *πληρωμα* „der große Haufe." Diese Bed. ist sprachlich völlig erweisbar. Es ist nämlich *πληρ.* in dieser Bedeutung die Uebers. des hebr. מְלֹא. In 1 Mos. 48, 19. übersetzen die LXX. das מְלֹא גוֹיִם durch *πλῆθος ἐθνῶν*. Das *πληρωμα τ. Θεοῦ* im N. T. wird auch am richtigsten übersetzt „coetus christianorum," daher bei den KVV. gewöhnlich ist *πληρωμα τῆς ἐκκλησιας*, s. Suicer, Thes. T. II. s. h. v. Ja auch im griech. Sprachgebrauch findet sich diese act. Bedeutung. Gewöhnlich ist nämlich im classischen Griech. *πληρ.* in der Bed. „Mannschaft des Schiffes, Passagiere, Ruderer," s. Schweigh., Lex. ad Polyb. und Reiske, Index Graec. ad Demosth. s. h. v. Bei den Späteren findet sich auch der Ausdruck *πληρ. τῆς πολεως* für „sämmtliche Einwohner der Stadt." So bei Aristides, in der Rede *περι τοῦ μη δεῖν κωμῳδεῖν*, p. 282., ed. Canter: *παῖδας, γυναῖκας κ. παντα τα τῆς πολεως πληρωματα.* Im Sing. bei Liban. Orat. ed. Reiske T. I. p. 301. Demnach wäre es sehr wahrscheinlich, daß *πληρ.* hier so viel ist wie *πᾶς Ἰσραηλ* in V. 26. Um des Gegensatzes willen müßte nun *ἡττημα* in der Bed. stehen „die geringe Anzahl." Es würde alsdann dem *ἀπο μερους* in V. 25. entsprechen, und dem *καταλειμμα* in C. 9, 27. So fassen beide Worte Theod., Erasm., Beza, Beng., Grot. u. A. Erasm.: quodsi lapsus illorum per occasionem sic profuit, ut Iudaeorum defectio non solum nihil attulerit dispendii, sed fides in multo plures sit propagata, dum, paucis deficientibus, ad omnes derivatum est Ev. et unius gentis iactura tot nationes lucrifecerit Christo, quanto magis ditabitur mundus, cum vestra pietate provocata iam et ea natio caeteris adiungetur? Der Sinn ist sehr annehmlich. Allein es ist doch so manches dagegen. Zunächst nämlich würde es nicht

recht in die Schlußreihe Pauli passen, wenn er sagte: „die geringe Anzahl — nämlich der gläubigen Juden — hat den Heiden genutzt, wie viel mehr die große Anzahl." P. müßte vielmehr sagen: „die große Anzahl der Verworfenen hat genutzt, wie vielmehr wird die große Anzahl der Aufgenommenen nutzen." Ferner ist zu bemerken, daß man erwartet, es werde mit παραπτωμα ein ähnliches Wort verbunden seyn, nicht aber eines von einer ganz anderen Bed. Wenn indeß diese Einwendungen weniger gewichtvoll sind, so ist desto wichtiger die, daß der Sprachgebrauch von ἥττημα sich schwer vertheidigen läßt, sobald es „die geringe Zahl" bedeuten soll. Nur zwei Momente ließen sich für denselben geltend machen. Zuerst, daß ἐλαττωμά den Zustand der Verringerung bezeichnet; und auch ἥττημα ebenfalls die Minderzahl heißen könnte. Sodann, daß Jes. 31, 8. in den LXX. ἥττημα jene Bedeutung zu haben scheint. Allein wiewohl insbesondere Döderlein an jener Stelle diese Bedeutung des ἥττημα vertheidigte, so ist sie doch nicht dort anzunehmen. Es ist nämlich εἰς ἥττ. dort Uebers. des hebr. למס. Wenn die LXX. dieses hebr. Wort übersetzten „zur Zerschmelzung, zur geschmolzenen Anzahl," so konnten sie allerdings ἥττ. in dem Sinne „geringe Zahl" gebrauchen. Doch wahrscheinlicher ist es, daß sie — mochten sie nun למס übersetzen „geschmolzene Zahl," oder „zur Frohn" — εἰς ἥττημα in der Bed. nahmen „in einen niedrigen Zustand," oder „mögen sie Kriegsgefangene werden." Merkwürdig ist auch, daß keine Uebers. des N. T. ἥττ. in der Bed. „geschmolzene Zahl" nimmt. Welche Bed. ist nun für ἥττ. sonst noch vorhanden? Die gewöhnlichen Bedeutungen desselben, die zum Theil in einander übergehn, sind 1) Schaden, 2) Niederlage, 3) mangelhafter Zustand, 4) Vergehung. Die erste Bed. nehmen Orig., Ambr., Luth., Limb., Bolten u. A. an. Unter Schaden verstehen sie dann den Verlust der Würde als Bundesvolk. Die zweite Bed. nehmen Weller, Calov, Heum. an, weil die Israeliten im Kampf mit ihrem eigenen Unglauben unterlegen seien. Die dritte vertheidigen Phot., Calv., Wahl. Die vierte hat der Aethiopische Uebers. in d. Polygl. Dem Sinne nach, den der Syr. und Arab. mit der Bedeutung „Schaden" verknüpfen, übersetzt ersterer „Verdammniß," der andere „Untergang." Soll nun umgekehrt die Bedeutung von πληρ. nach der von ἥττ. be-

stimmt werden, so könnte πληρ. entsprechend der ersten Bed. von ἡττ. heißen „die Vervollständigung, Erhöhung;" bei der dritten „der vollkommene Glückszustand;" bei der vierten „die legale Vollkommenheit." Es kann auch in der That jede dieser Bed. dem πληρ. vindicirt werden. Auf eine ähnliche Weise stehen sich bei den Classikern μειονεκτημα und πλεονεκτημα gegenüber. Uns scheint indeß die vierte Auffassung von ἡττ., welche freilich mit in der dritten und zum Theil auch in der ersten liegt, die angemessenste. Ἡττημα kommt im N. T. 1 Kor. 6, 7. in der Bedeutung vor „ein herabgesunkener sittlicher Zustand," nach welcher Stelle die orthodoxen Ethiker in Bezug auf die Adiaphora den Unterschied von ἡττημα und ἁμαρτημα begründeten. Πληρωμα heißt „die vollkommene Erfüllung (des Gesetzes)" Röm. 13, 10., kann also wohl auch den legalen Zustand bezeichnen. Der Aeth. umschreibt: „wenn sie werden gerecht gemacht seyn." Bei dieser Erkl. entsteht der Vortheil, daß das ἡττ. vollkommen dem παραπτωμα entspricht, und πληρ. beiden jenen Worten. Παραπτωμα und ἡττημα ist gleich dem ἀποβολη in V. 15. und πληρ. dem προςληψις ebendaselbst. Wir erwähnen nur noch beiläufig die scharfsinnige Auffassung des πληρ. bei Orig. Er sagt: „Die himmlische Oekonomie auf Erden ist erst dann vollendet, wenn auch die Juden sich bekehrt haben, diese sind das complementum von Allem, dann folgt die Auferstehung, demnach heißt τ. πληρ. αὐτῶν „die von ihnen ausgehende Vollendung des Gottesreiches."

V. 13. Die Absicht Pauli, die Heiden vor hochmüthiger Ueberhebung über das Volk Israels zu bewahren, tritt nun immer bestimmter hervor. So weit geht er, daß er sogar gesteht, bei seinem eifrigsten Bestreben die Heiden zu Christo zu führen, habe er doch immer sein Auge auf das alte Volk Gottes gerichtet, ob sich wohl durch die Bekehrung der Heiden Einige zur Nacheiferung würden reizen lassen. Ambr.: ostendit gentibus quo affectu diligat Iudaeos. Nam ministerium suum, quo Apostolus gentium est, honorificat, si propter affectum generis sui data opera etiam Iudaeos acquirat ad fidem. —— Ὑμῖν γαρ κτλ. steht zum Theil im Gegensatze mit dem Vorhergegangenen, indem jenes zu gleicher Zeit Erweckung der Juden beabsichtigte. —— Ἐφ' ὅσον δοξάζω. Das ἐφ' ὅσον übers.

die Vulg. falsch: quamdiu. Hier ist es richtiger quatenus, wie Erasm. verbessert. Der Ap. will verhindern, daß nicht etwa der Heide zum Beweise, daß P. ja doch kein Judenfreund sei, anführe, er sorge doch bloß für die Bekehrung der Heiden. Darum nennt er sich hier als der, als welcher er wirklich vom Herrn berufen worden: ἐθνῶν ἀποστολος, Apg. 22, 21., und dennoch, sagt er, verliere ich dabei das heilige Volk nicht aus den Augen. —— Διακονιαν δοξαζειν kann zwiefach erklärt werden. Δοξαζειν kann nach seiner gewöhnlichen Bed. „preisen; rühmen" heißen, so Oek., Luther, Heum., Mich. u. v. A. Dann wäre der Sinn: „Indem ich mich glücklich preise der Heiden Apostel zu seyn, werden vielleicht die Juden zu einer löblichen Eifersucht gereizt." Angemessener ist aber die andere Bedeutung von δοξαζειν „verherrlichen, nämlich durch die That." So nehmen es die meisten Aelteren und Neueren. Dann ist nämlich der Sinn der: „Ich biete alles was in meinen Kräften steht auf, um so viele Heiden als möglich zu bekehren." Gal. 1, 8. Theod.: τ. σωτηριαν τ. ἐθνῶν πραγματευομαι.

V. 14. Εἰπως für ἱνα, εἰ δυνατον. —— Σωσω τινας. Per met. conseq. pro antec. häufig „das Evangelium wirksam predigen," 1 Kor. 7, 16. —— Ἡ σαρξ abstr. pro concr. für οἱ ἀδελφοι κατα τ. σαρκα. So 1 Mos. 29, 14. und sonst noch בְּשָׂרִי für „mein Anverwandter."

V. 15. Abermals zeigt P. die großen Wirkungen an, welche die Bekehrung Israels haben werde, wie er schon V. 12. gethan hatte, und will hier dadurch die Größe seines Eifers für das Volk Gottes rechtfertigen. Chrys.: ἀλλα κ. τοῦτο αὐτους καταδικαζει παλιν, εἰ γε ἀλλοι μεν ἐκ τ. ἁμαρτηματων αὐτῶν ἐκερδανον, αὐτοι δε οὐδε ἐκ τ. ἑτερων κατορθωματων ὠφεληθησαν. εἰ δε το ἐξ ἀναγκης συμβαν τοῦτο ἐκεινων εἰναι φησι, μη θαυμασῃς· ἱνα γαρ κ. τουτους καταστειλῃ κἀκεινους προτρεψῃ οὑτω σχηματιζει τ. λογον. —— Εἰ γαρ ἡ ἀποβολη αὐτῶν κτλ. Ἀποβαλλειν ist gleich ἀπωθεῖν. In den LXX. steht ἀποβλητος für נִמְאָס. —— Καταλλαγη per met. effect. pro causa. —— Τις ἡ προςληψις κτλ. Προςληψις „gnädige Annahme." Das ζωη ἐκ νεκρῶν ist vielfach erklärt worden. Die Hauptverschiedenheit besteht darin, daß die meisten Aelteren den Ausdruck leiblich nehmen, die Neueren

geistig. Theod.: εἰ γαρ τουτων ἀπιστησαντων προςεληφθη τ. ἐθνη κ. τ. προτερας ἀγνοιας ἠλευθερωθη, δηλον ὡς εἰ παντες οὗτοι πιστεῦσαι θελησαιεν, οὐδεν ἑτερον ὑπολειπεται, ἢ το γενεσθαι τ. νεκρῶν τ. ἀναστασιν. τοῦτο δε κ. ὁ κυριος ἐφη (Matth. 24, 14.)· κηρυχθησεται το εὐαγγελιον τοῦτο τῆς βασιλειας τ. οὐρανῶν εἰς παντα τ. ἐθνη εἰς μαρτυριαν αὐτοῖς κ. τοτε ἥξει το τελος. Eben so Orig., Chrys., Ans., Erasm., Baumg. u. A. Für sich hat diese Erkl., was besonders Orig. hervorhebt, daß dann eine recht bedeutsame Steigerung des καταλλαγη entsteht. Es fragt sich nun, ob sie durch den Zusammenhang, durch die dogmatische Analogie und durch den Sprachgebr. begünstigt wird. Der Zusammenhang ist allerdings nicht dagegen. P. könnte wohl sagen wollen, das Reich Gottes erreiche mit der Bekehrung der Juden seine letzte Vollendung, mit dieser trete dann die zweite παρουσια des Herrn und die Auferstehung der Todten ein. Auch nach V. 32. dieses Cap. möchte man glauben, mit der Bekehrung der Juden im Ganzen sei der Weltlauf vollendet. Auch wird diese Erklärung durch die jüdische und christliche Dogmatik begünstigt. Wollen wir den ἀντιχριστος des Johannes und selbst den ἀντικειμενος (2 Theß. 2, 4.) des P. als Collectivbegriff nehmen (s. Lücke, Comm. z. d. Br. Joh., S. 145.), so liegt darin die Idee, daß sich, vor dem Eintritt der Vollendung des Reichs Christi, erst das antichristliche Princip recht kraftvoll äußern würde. So hatten auch die Propheten ausgesprochen, daß, vor dem Eintritt des Messiasreiches, erst ein schwerer Kampf mit den Feinden der äußern Theokratie bevorstehe. Diese Idee liegt auch dem zu Grunde, was Ezechiel vom Kampfe mit Gog und Magog sagt. Im weitern Sinne gehörte ja nun auch die Feindschaft der Juden gegen das Ev. zu jenem antichristlichen Princip. Nachdem diese gebrochen war, ließ sich der Eintritt der Vollendung des messianischen Reichs erwarten. Betrachten wir indeß den Sprachgebr., so erscheint die Annahme jener Bedeutung von ζωη ἐκ τ. νεκρῶν minder zulässig. Es wäre zunächst anzunehmen, daß ζωη für ζωοποιησις stehe, sodann wäre der Spachgebr. zu erweisen, daß ζωοποιησις eben so wie ἀναστασις mit ἐκ. τ. νεκρῶν verbunden werde, welche Präpos. eigentlich nur mit ἀνιστημι verbunden werden kann. Doch liegt für diese beiden Punkte der Beweis in dem ζῶντες ἐκ νεκρῶν C. 6, 13., bei welchem Aus-

Druck indeß zu bemerken ist, daß ihn P. wohl nicht gewählt haben würde, wenn er ihn nicht gerade tropisch gebraucht hätte. Wichtiger ist der Einwurf, daß man, wenn P. die Auferstehung darunter verstände, kaum den Artikel vor ζωη entbehren könnte. Und überhaupt dürfte man wohl gerade an dieser Stelle, wo nichts Anderes den ungewöhnlichen Ausdruck klar macht, einen gewöhnlicheren Ausdruck für jene so bekannte Lehre von P. erwartet haben. Von den morgenländischen Uebers. nimmt auch keiner diese Worte im eigentlichen Sinne. Wenngleich sich daher Manches für jenen eigentlichen Sinn derselben sagen läßt, so treten wir doch denen bei, welche sie uneigentlich verstehen. Diejenigen Erklärer, welche sie uneigentlich nehmen, weichen wieder von einander ab. Einige halten den Ausdruck für eine tropische Bezeichnung der Umkehr Israels und der Heiden zusammen zu einem heiligen Lebenswandel. So Pel., Calv., Calov, Heum. Diese tropische Auffassung läßt sich allerdings aus dem Sprachgebrauch des N. T. (Eph. 2, 1. 5. und besonders Röm. 6, 13.) rechtfertigen, allein zunächst ist es unrichtig, wenn jene Ausleger die geistige ζωοποιησις auch auf die Juden ausdehnen; der Ap. handelt hier bloß von dem Einflusse der Bekehrung der Juden auf die Heidenwelt. Sodann aber, wenn ζωη ἐκ τ. νεκρῶν auf die Heiden geht, so ist es keine Steigerung der καταλλαγη, von welcher im vorhergehenden Versgliede die Rede war. Näher kommen vielleicht der Wahrheit diejenigen, welche den Ausdruck sprüchwörtlich fassen. Tyr r.: quid erit admissio eorum nisi quoddam genus resurrectionis? Schon Ez. 37. war die Auferstehung als Bild einer gänzlichen Umänderung und Verherrlichung der Dinge gebraucht worden. Die Araber sagen sprüchwörtlich bei großen Erschütterungen und Umwälzungen: كانّه يوم القيامة قد حضر „als wäre der Auferstehungstag da." Im Mesnewi, Th. 1. S. 124. cod. ms. Berol., heißt es von einem Saitenspieler: وز نواي او قيامت خاسته „durch seine Töne stand eine Auferstehung auf." Ebendas., Th. 3. S. 148. چون دقوقي آن قيامترا بديد „als Dakuki jene Auferstehung (es ist von dem Unglück eines Schiffbruches die Rede) sah." Ein solcher als Sprüchwort gewöhnlicher Gegensatz von Leben und Tod scheint

auch der Frage Luc. 24, 5. zu Grunde zu liegen. Die spätern Juden pflegten auch sprüchwörtlich von einer Sache, die nie anders werden würde, zu sagen: „sie wird so bleiben bis zur Auferstehung aus den Todten,“ gleichsam: bis zu dem Tage, wo mit der größten Umwälzung alles anders werden kann. So heißt es schon im Targum von der in die Salzsäule verwandelten Frau Lots, 1 Mos. 26, 84.: עד זמן דייתי תחיית מתיא. „Sie wird so bleiben, bis zur Zeit, wo in der Auferstehung die Todten leben werden.“ Wenngleich daher unter dem Ausdrucke ζωη ἐκ νεκρῶν der Sache nach die Auferstehung gemeint ist, so doch nicht geradezu, sondern mittelbar. Beza: de resurrectione proprie non loquitur Ap. hoc in loco, verum proverbiali quadam dicendi figura fore dicit ut quum ad Evangelium accesserint etiam Iudaei, mundus quasi reviviscat. Eben so allgemein, aber doch noch zu eigentlich nimmt den Ausdruck Beng.: sermo est de vivificatione totius, ut non sit residua massa mortua. Totius generis humani sive mundi conversio comitabitur conversionem Israelis. Ebenfalls sprüchwörtlich, aber in zu specieller willkührlicher Beschränkung, nehmen den Ausdruck Grot., Zeger, die ihn erklären: summum gaudium.

V. 16. Der Ap. zeigt wie das theokratische Volk als solches einmal für allemal eine hohe Bedeutung in der Geschichte der Menschheit habe, eine Bedeutung, welche dadurch nicht aufgehoben ist, daß eine große Anzahl ungläubig war. Ἀπαρχη und ῥιζα einerseits, φυραμα und κλαδοι andererseits, bezeichnen dasselbe, nur in verschiedenen Bildern. Da es zwei Gattungen von Erstlingen giebt, so werden auch die beiden Worte ἀπαρχη und φυραμα zwiefach erklärt. Es gab nämlich Erstlinge, welche bestanden in den rohen Naturprodukten wie dieselben eben zuerst eingeärntet worden waren, diese Erstlinge hießen ראשית בכורים, es gab aber auch Erstlinge, welche von den zuerst eingeärnteten Erzeugnissen, nachdem dieselben zubereitet worden, gebracht zu werden pflegten, diese hießen ראשית עריסות. Beide werden neben einander erwähnt Nehem. 10, 36—38. Mehrere Ausll. glauben nun, daß die ersteren hier gemeint sind, so Grot., Bolten, Rosenm., allein dies geht nicht an, denn zu dem würde das gegenüberstehende φυραμα nicht passen. Ganz gezwungener Weise will man nämlich dieses „Haufe des zuerst Eingeärnteten“ über-

setzen, zu Bolten will sogar das syr. [illegible] und das arab. [illegible] ebenso übertragen. Vielmehr ist hier an die letztere Art der Erstlinge zu denken, welche in den LXX. 4 Mos. 15, 20. ebenfalls ἀπαρχὴ φυράματος heißen im Hebr. ראשית ערסתיכם. Ist von diesen an Gott das Erste gegeben, so ist dadurch auch der ganze übrige Teig für legal erklärt. Daß nun der Ap. unter der ἀπαρχὴ die Patriarchen meine, kann, zumal wenn wir das ἀγαπητοὶ διὰ τ. πατέρας in V. 28. vergleichen, nicht zweifelhaft seyn. So auch Chrys., Theod. und die Meisten. Dagegen Pel., Ambr., Ans., Carpz., Ammon, welche wollen, daß ἀπαρχὴ die Apostel oder die ersten Christen seien, nach Röm. 8, 23. Diese Auffassung erscheint aber, von mehreren Seiten aus betrachtet, als völlig unpassend. — Das ἅγιος, wenn es hier von dem jüdischen Volke im Ganzen steht, darf übrigens nicht etwa als Prädicat in sittlicher Hinsicht betrachtet werden, sondern bezeichnet wie das hebr. קדש nur „etwas vom gemeinen Gebrauche abgesondertes." Es dient nämlich hier auch nicht zur Bezeichnung der verglichenen Personen, sondern der Sachen, womit sie verglichen werden. Auf die Personen angewandt bezeichnet es danach, daß dieselben unter besonderer göttlicher Leitung stehen, ausgezeichnet werden vor allen anderen. — Das zweite Bild, von Wurzel und Zweigen hergenommen, bezeichnet dasselbe.

V. 17. Durch diesen Ausspruch will nun der Ap. zeigen, auf welche Weise eigentlich die Heiden dazu gekommen sind, des Eintrittes in das Reich Gottes gewürdigt zu werden. Er spricht hier wieder, wie er es auch an einigen andern Orten (z. B. Eph. 2, 12. 3, 6.) thut, die erhabene Bestimmung der israelitischen Theokratie aus, indem er zeigt, wie das Volk der Juden gleichsam der göttliche Canal ist, der durch das ganze Menschengeschlecht geht, und aus dem alle, die göttliche Erleuchtung genießen wollen, ihr Lebenswasser ableiten müssen. Durch das Christenthum — will P. sagen — ist das Judenthum nicht eigentlich aufgehoben; vielmehr war das Judenthum nur die Hülle, welche einst das Christenthum verdeckte. So wenig darf also der Heide auf den Juden als auf den Anhänger einer falschen Religion herabsehen, daß der Heide vielmehr den Juden als einen solchen ansehen muß, der der wahren Religion angehört, sie aber nicht würdigt wie er soll und

also über seinen eigenen Glauben in Irrthum ist. Der Heide dagegen, der Christum erkennen lernt, wird dadurch ein wahrer Jude. Eine solche Betrachtung der Sache wird bewürken, daß jeder Heiden-Christ beim Anblick eines Juden sogleich daran denken wird, einerseits, wie bemitleidenswürdig die Kinder des Hauses sind, die den Schatz, der in ihre Hände gegeben war, nicht werth hielten, und die Fremden in das Haus eindringen ließen, andrerseits wie die Heiden, was sie an Christo haben, nur als Gnadengeschenk besitzen. Der Ap. bedient sich hier eines Gleichnisses, welches etwas Auffallendes hat. Er vergleicht nämlich die jüdische Theokratie einem edlen Oelbaum, die Heiden einem wilden Oelbaum, von dem ein Ast in den edlen gepflanzt wird, so daß der Ast dadurch Fruchtbarkeit erhält. Das Auffallende ist nun, wie schon Pel. bemerkt, daß der unedle Ast durch den edlen Stamm veredelt werden soll, während sonst stets das eingepfropfte Reis die Säfte des Stammes verändert. Man könnte nun wohl dabei stehen bleiben, daß P. nicht von etwaß das Beispiel entlehnt, was zu geschehen pflegt, sondern was geschehen könnte, weil man erwarten sollte, daß, wie der Magen allen Theilen des Leibes, so die Wurzel dem Stamme Lebenskräfte zuführe. So fassen es die Erklärer insgemein. Allein es mag doch wohl die Veredelung der Zweige des wilden Oelbaums durch Einpflanzung in den edlen etwas nicht seltenes gewesen seyn. Zwei Stellen der Alten, Columella, de re rustica, l. V. c. 9. und Palladius, de re rustica, l. XIV. c. 53. und 54. bezeugen, daß die Aeste des wilden Oelbaums auf einen ausgetrockneten edlen eine solche Würkung haben, daß dieser selbst wieder aufgrünt, die Aeste des wilden Baumes also miterhält, so daß diese edle Aeste werden... Und Steph. Schulz in seinem schönen Werke: Leitungen des Höchsten, Th. V. S. 88., bemerkt, daß ihn zu Jerusalem viele Leute versicherten, man pflege öfter Zweige des wilden Oelbaums in den edlen zu verpflanzen und jene dadurch grünen zu machen. Gerade den Oelbaum nimmt P. zum Gleichniß, weil es auch ein schöner und fruchtbarer Baum, Ps. 52, 10. Vgl. darüber Wetst. — Chrys.: συ δε μοι σκοπει αὐτοῦ τ. σοφιαν, πῶς δοκῶν ὑπερ αὐτῶν λεγειν κ. παραμυθιαν αὐτοῖς ἐπινοεῖν, πληττει λανθανοντως, κ. πασης ἀπολογιας δεικνυσιν ἐστερημενους, ἀπο τ. ῥιζης, ἀπο τ. ἀπαρχῆς. ἐνοησεν γαρ πονηριαν τ. κλα-

αὐτῷ, ὅτι μηδὲ ῥίζαν ἔχοντες γλυκεῖαν πεποίηνται αὐτήν. — Τινες τ. κλαδων, per charientismum wie Cap. 3, 3. — Ἀγριελαιος ist der wilde Oelbaum, der insgemein im Orient ebenfalls sehr fruchtbar ist, nur sind seine Früchte nicht zum Genuß geeignet. Es giebt aber auch noch eine besondere Art desselben, Namens Kotinos oder Agrippas, diese Art ist von jener durch bestimmte Kennzeichen verschieden, und ist völlig unfruchtbar, daher das Sprüchwort im Griech.: ἀκαρποτεροι ἀγριππου. Von dieser Gattung spricht aber wahrscheinlich P. nicht. — Das ἐν vor αὐτοῖς ist pleonastisch. — T. ῥιζης κ. τ. πιοτητος ist Hendiadyoin statt τ. ῥιζης τ. πιονος. Zur Erläuterung dieses Ausspruches Pauli dient die Stelle aus dem Buche Sohar, Amst. Ausg. Th. II. Bl. 51., die sich auch findet in Sommeri Theol. Soharica, p. 32., und dem Sinne nach so lautet: „Gott hat im Himmel seinen heiligen Tempel, dahin kann man aber nicht gehn, ohne vorher bei der Matronita gewesen zu seyn. Diese ist die Vermittlerin von unten nach oben, und von oben nach unten. Alles ist in ihre Hände gegeben; sie führt Gottes Sache. Diese Matronita ist nun die Schutzherrin von Israel, denn er sprach: Alle Heiden sind gegen die Gemeinde Israels wie nichts. היא יוֹנָתִי חֲבִיבְתִּי מָה אַעֲבֵד לֵיהּ אֶלָּא הָא כָּל בֵּיתָא דִּילִי בִּידָהָא. „Sie ist meine liebe Taube, was soll ich ihr thun, als daß ich mein ganzes Haus in ihre Hand gebe?" [Diese Stelle ist noch überdies merkwürdig durch ihre Uebereinstimmung mit Pseudo-Esra Buch 4., C. 5, 26. ex omnibus creatis volucribus unam tibi nominasti columbam, wahrscheinlich nach Hohesl. 2, 14.] Vermöge dessen nämlich, daß Israel unter dem Metatron steht, ist, nach dem Sinne des Verfassers, auch Israel der Vermittler zwischen Gott und den Menschen, der Inhaber aller göttlichen Offenbarungs-Reichthümer. Und in gewisser Hinsicht stimmt P. mit ihm überein. — Κατακαυχᾶσθαι τινος heißt: „sich selbst erhebend einen andern verächtlich behandeln."

V. 18. Calv.: non possunt contendere gentes cum Iudaeis de generis sui praestantia, quin certamen cum ipso Abrahamo suscipiant, quod esset nimis improbum, quum ille sit instar radicis a qua feruntur. Der Heide hat nicht das Reich Jesu geschaffen, der Grundstein davon liegt in Israels Theo-

stamm; hätte nicht darauf den Heiden bauen können, so wäre gar kein Reich Jesu entstanden.

V. 19. Der Heide konnte einwenden, das Verhältniß, welches früher zwischen Gott und Israel bestanden habe, sei von Gott selbst aufgehoben worden; die Juden seien ihrer Würde als Bundesvolk für verlustig erklärt worden, damit die Heiden statt dessen Bundesvolk würden. Pel. treffend: tu dicis ideo illos fractos, ut tu insereris; videamus si propterea et non magis propter incredulitatem suam. Richtig auch Ambr.: Ethnico-Christianus ait: verum quidem est, me non portare radicem, sed radicem me, atque ideo me contra radicem gloriari [illegible] posse, at ego non glorior contra radicem, sed contra ramos defractos. — Codd. ACFG. 5. 7. 37. 46. 47. 64. Chrys., Damasc. lassen den Artikel vor κλάδοι aus.

V. 20. P. widerlegt jene Ausflucht durch die Bemerkung: Gott hat seinerseits nicht das Verhältniß zu Israel geändert, in welchem er früher stand, er will es noch immer als Bundesvolk anerkennen, nur erfüllen sie nicht die Bedingungen, unter welchen er es kann. — Das καλῶς, welches sonst geradezu die Billigung bezeichnet, wird hier von einer Einschränkung begleitet. Die Dative τῇ πίστει und τῇ ἀπιστίᾳ haben die Bed. von Ablativen. Ἱστάναι in der emphat. Bedeutung „feststehn." Ὑψηλοφρονεῖν heißt nicht bloß „sich höher achten als andere," sondern auch „sich selbst höher achten, als man würklich ist." Der Apostel verlangt wahre Selbsterkenntniß, diese wird die Besorgniß erzeugen, daß man durch Unglauben fallen könne, und daraus wird Mitleid zu den Juden entstehn, welche durch Unglauben gefallen sind.

V. 21. Der Heiden-Christ hat doppelten Grund in Besorgniß zu schweben; nicht nur kann er eben sowohl als der Jude in Unglauben fallen, sondern, wenn er hineinfällt, muß er um so mehr das Gericht Gottes fürchten, da Gott sogar den Unglauben des ursprünglichen Bundesvolkes so streng geahndet hat. — Der Indic. Fut. φείσεται ist die richtige Leseart. So wie ὅπως statt des Präs. Conj. das Fut. Indic. nicht nur im N. T. sondern auch bei Classikern (s. Viger, S. 557.) regiert, so auch μήπως im N. T. Hebr. 3, 12.

V. 22. Der Apostel lehrt nun die Heiden-Christen, wie sie sich die Betrachtung ihres Schicksals und das der Juden zu Nutze machen können. Chrys.: οὐ γὰρ ἀπήρτισταί σοι μόνιμα τἀγαθὰ ἐὰν ῥᾳθυμῇς, ὥσπερ οὖν οὐδὲ ἐκείνοις τὰ κακά, ἐὰν μεταβάλωνται. καὶ γάρ σύ, φησιν, ἐκκοπήσῃ, ἐὰν μὴ ἐπιμείνῃς τ. πίστει. Heiligkeit und Liebe Gottes, das sind die beyden Eigenschaften, auf denen sein ganzes Verhältniß zu den Menschen beruht. — Ἀποτομία heißt auch bei Profanscr. „die Strenge, der Ernst," von ἀποτέμνειν. So ἀπότομος ὀργή Buch d. Weish. 5, 20. — Ἐὰν ἐπιμείνῃς τ. χρηστότητι. Durch diesen bedingenden Zusatz wird eigentlich die Antithese der ἀποτομία und χρηστότης wieder geschwächt, allein P. wollte alles anwenden, um den Heiden-Christen in der geziemenden Demuth zu erhalten. Es ist die Frage, ob χρηστότης die Eigenschaft des Menschen bezeichne, wie Clem. Alex., Paedag. l. I. c. 8. und Chr. Schmid wollen, oder Gottes. Für das Erstere spricht der Sprachgebrauch der LXX. in Ps. 14, 1. Röm. 3, 12., wo χρηστότης „tadellosen Wandel" bezeichnet, desgleichen daß P. im folgenden V. 23. setzt ἐπιμένειν τῇ ἀπιστίᾳ. Allein richtiger werden wir doch die χρηστότης als das Verhalten Gottes zum Menschen ansehen, welches der Mensch nicht selbst hindern soll. Χρηστότης steht im N. T. an mehreren Stellen für die ἀγάπη und χάρις Gottes, Röm. 2, 4. Tit. 3, 4. Eph. 2, 7., und wenn es hier durch eine Antanaklasis die Eigenschaft des Menschen bezeichnen sollte, so würde man doch ein σύ erwarten, welches den Gegensatz andeutete. Ἐπιμένειν τινί heißt „in etwas verharren." Ἐπεί in dieser Verbindung soviel wie aliöquin. Eben so stand es schon C. 3, 6. 11, 6. Es regiert den Conj., weil es eine zukünftige Handlung anzeigt, wie es mit dem Opt. steht, wenn es auf eine vergangene sich bezieht. — Chrys.: εἶδες ὅσον τῆς προαιρέσεως τὸ κῦρος; πόση τῆς γνώμης ἡ ἐξουσία; οὐδὲν γὰρ τούτων ἀκίνητον οὔτε τὸ σὸν καλόν, οὔτε τὸ ἐκείνου κακόν. εἶδες πῶς κ. ἐκεῖνον ἀπογινώσκοντα ἀνέστησε κ. τοῦτον θαῤῥοῦντα κατέστειλε.

V. 23. Bei Gott wird durch die gegenwärtige Ausschließung der ungläubigen Israeliten ihrer künftigen Wiederaufnahme kein Hinderniß in den Weg gelegt. Sobald sie glauben, können sie sofort wieder in ihre Kindesrechte eintreten. Dies mußte allen

dings unwahrscheinlich seyn in jener Zeit, wo es schien, als ob ein göttlicher unabwendbarer Fluch auf den Juden ruhte, indem die neue Kirche von Stunde zu Stunde durch die Heiden Zuwachs erhielt, die Juden aber wie blind immer heftiger gegen ihr Heil eiferten, wo überdies, nach der Weissagung des Herrn, der ganze Umsturz der äußeren Theokratie baldigst erfolgen sollte. Uebrigens spricht P. nur hier von dem, was geschehen kann, und wagt es gleichsam noch nicht auszusprechen, was würklich dereinst geschehen wird, dies sagt er erst in V. 25.

V. 24. So wie P. den Heiden besorgt gemacht hat, indem er ihn V. 21. a maiori ad minus schließen ließ, von Verwerfung der unglaubigen Juden auf die der unglaubigen Heiden: so schließt er jetzt wieder, um den Heiden zu demüthigen, a minore ad maius von Begnadigung der glaubigen Heiden auf die der glaubigen Juden. Chrys.: *εἰ γαρ το παρα φυσιν ἰσχυσεν ἡ πιστις, πολλῷ μᾶλλον το κατα φυσιν ... παρα φυσιν κ. κατα φυσιν ὁταν ἀκουσῃς αὐτοῦ συνεχῶς λεγοντος, μη τ. ἀκινητον ταυτην φυσιν νομιζε λεγειν αὐτον. ἀλλα και το εἰκος κ. το ἀκολουθον και το ἀπεικος παλιν τουτοις δηλοῦν τ. ὀνομασιν. οὐ γαρ φυσικα τα καλα, ἀλλα προαιρεσεως μονης.*

Dritter Theil: Nachdem die Fülle der Heiden eingegangen erfolgt eine Bekehrung Israels im Ganzen, V. 25 — 33.

V. 25. Nicht nur daß von Seiten Gottes kein Hinderniß statt findet, die glaubigen Israeliten ins Reich aufzunehmen, sagt nunmehr P., sondern er thut mit erleuchtetem Auge einen Blick in die fernste Zukunft, zufolge dessen er verkündet, wie einst nach der Bekehrung der Gesammtheit der Heiden würklich das Volk Israel im Ganzen werde bekehrt und ins Reich des Erlösers aufgenommen werden. Vorurtheilsfreie Auslegung kann es nicht läugnen, daß eben dies das richtige in den Worten, wie im Zusammenhange gegründete Verständniß dieser Stelle sei. So erklären sie Orig., Chrys., Aug. de civ. D. l. XX. c. 29. Ambr., Greg. M., Hom. 12. in Ezech., Theoph., Oek., Thom. Aq., Erasm., Petr. Martyr, Beza, Voëtius, Calixt, Hunn., Balduin, Spener, Heumann, Mich.,

Koppe. Trefflich ist die Umschreibung, die Erasm. giebt: incidit haec coecitas in gentem Iudaicam, sed nec in universum, nec in perpetuum. Complures et hinc agnoscant Christum, et caeteri tantisper in sua coecitate persistent, donec gentium numerus fuerit expletus, quibus nunc Iudaeorum lapsus aditum aperuit. Verum ubi viderint universum orbem florere professione fidei Christianae, suum illum Messiam frustra exspectari, urbem, templum, sacra, gentem dissipatam ac sparsam, incipient receptis oculis tandem errorem suum agnoscere, et intelligent Christum verum esse Messiam. Da indeß in der Zeit der Reformation so viele Schwarmgeister auftraten, welche durch sinnliche Ausmalungen des irdischen Reiches Christi ihre Phantasie erhitzten, und die Reformatoren sich durch die daraus entstehenden Gefahren die Zukunft eines irdischen Reiches Christi überhaupt in Abrede zu stellen (wohl aus ähnlichen Gründen verwirft Hier. ad Ies. 11. die allgemeine Judenbekehrung, indem er sie zu den Meinungen der Iudaizantes zählt. Anderwärts nimmt er sie aber an, zu Jer. 16, 15. Matth. 17, 11, 12.) bewogen fühlten, so ließen sie sich dadurch verleiten auch das, was als ein Zeichen der Herannahung jenes irdischen Reiches angegeben zu werden pflegte, nämlich die Bekehrung des Volkes der Juden im Ganzen, zu läugnen, für die Erklärung aber dieser offenbar dafür sprechenden Stelle des Ap. ihre Zuflucht zu gekünstelten Deutungen zu nehmen. Andere Erklärer suchten aus andern (mehr rationalistischen) Gründen jene Weissagung des Ap. hinweg zu erklären, weil ihnen nämlich überhaupt eine so positive, auf etwas Einzelnes in ferner Zukunft gehende, Weissagung beim Apostel mißfiel, indem P. dieselbe — falls er nicht grob schwärmte — nur durch eine besondere göttliche Offenbarung haben konnte. Die verschiedenen gezwungenen Erklärungen sind folgende. Die luther. Ausleger fassen den Ausspruch des Ap. gewöhnlich so: ἄχρις οὗ nehmen sie in der Bed. „so lange als;" πλήρωμα „die große Menge;" πᾶς Ἰσραήλ „alle geistigen Israeliten, die bekehrten Juden sowohl als die bekehrten Heiden," so daß die Uebersetzung ist: „Theilweise ist Israel verstockt worden, so lange wie die Heiden ins Reich Gottes eingehen werden, dies wird bis zum Ende der Welt dauern, dann wird das ganze geistige Israel die Seligkeit erlangen." So Mel., Bugenha-

gen, Osiander, Calov (nur daß letzterer πᾶς Ἰσραηλ von dem leiblichen Israel verstehen will, insofern nämlich dasselbe zugleich geistlich ist, also von den Berufenen unter ihnen). Dabei nehmen diese Erkll. an, daß P. auch die Bekehrung mehrerer Juden bis an der Welt Ende anzeige, indem er sagt ἀπο μερους ἡ πωρωσις γεγονεν. Etwas modificirt findet sich dieselbe Auffassung bei Calv. Er versteht ebenfalls πᾶς Ἰσραηλ von dem geistlichen Israel; ἄχρις οὗ soll heißen „so daß;" ἀπο μερους „gewissermaßen," so daß die Uebers. wäre: „Gewissermaßen kann man sagen, Israel ist verstockt worden, so daß auch die Heiden ins Reich Gottes kommen können, und so alle zum geistlichen Israel Gehörigen selig werden." Wie gezwungen und matt diese Erklärungen sind, springt sogleich in die Augen; der besonnene Mel. bekennt eigentlich stillschweigend, daß er es fühlt. — Πᾶς Ἰσραηλ, welches schon Aug. ep. 149. ad Paulinum und Theod. vom geistlichen Israel erklären, kann hier unmöglich für dieses stehen [wie es allerdings Gal. 6, 16. (Röm. 9, 6.) der Fall ist], da vorher Ἰσραηλ immer die Juden im Gegensatze zu den Heiden bezeichnete und auch hier es dem πληρωμα τ. ἐθνῶν gegenübersteht; überdies würden die begnadigten Christen nimmermehr geradezu ὁ Ἰσραηλ heißen können, ohne ein bezeichnendes Prädicat, wie πνευματικος oder dgl. Das ἄχρις οὗ wird gegen den Sprachgebrauch in der Bed. „so lange als" (nach dem Hebr. עַד wäre freilich diese Bed. des ἄχρι nicht unmöglich, doch finden sich im N. T. keine Beispiele für diesen Gebrauch des ἄχρι, auch hat עַד im A. T. nur seltener diese Bedeutung) oder gar „so daß" genommen. Endlich wenn die genannte Auslegung die richtige wäre, so würde eigentlich der Ap. bloß wiederholen, was schon in V. 11. lag, und — davon abgesehen, daß man hier nicht diese Wiederholung erwartet — würde dann doch sehr die feierliche Einleitung auffallend seyn müssen und die Ankündigung Pauli, daß er seinen Lesern ein μυστηριον eröffnen wolle. — Eine andere gezwungene Erklärung ist die, welche Grot., Limb., Wetst. haben. Sie nehmen die Worte πληρωμα und πᾶς im laxeren Sinne für „eine bedeutende Anzahl," und meinen, daß diese Worte bei der Zerstörung Jerusalems in Erfüllung gegangen seien, indem damals, nachdem schon ein großer Theil Heiden sich zu Christo bekannt hatte, auch eine bedeutende Anzahl Juden zu den Christen übergegangen

seyn

möchte. Wenn man nun auch zugiebt, daß πληρωμα bloß „eine bedeutende Anzahl" heißen kann, so muß man es doch äußerst unnatürlich finden, wenn auch πᾶς Ἰσραηλ dieselbe Bedeutung haben soll. Ueberdies ist jene Annahme der Bekehrung vieler Juden bei Eroberung Jerusalems eine bloße Annahme. Es läßt sich gar kein geschichtliches Zeugniß dafür aufstellen. — Endlich ist noch die Erklärung Carpzovs und Semlers zu erwähnen, welche meinen, daß σωθησεται soviel ist wie δυναται σωθῆναι. Auch bei dieser Erklärung würde der Apostel müßigerweise wiederholen, was er schon gesagt hatte, was er nämlich schon V. 23. gelehrt hatte. Uebrigens möchte sich niemand bereden, wenn auch σωθησεται würklich heißen könnte „kann selig werden," daß Paulus sich zur Bestärkung dieser Möglichkeit eines Bibelcitats bedienen würde. In V. 31. spricht er von der Wiederaufnahme Israels, als einer bestimmten zukünftigen Begebenheit. Vergl. über diese Worte des Apostels: Buddeus, Institt. Dogm. p. 672. Spener, Anhang zu den piis desideriis; Geistliche Schriften Bd. II. S. 329; Deutsche theol. Bedenken, Bd. I. S. 215. Calov, Comm. zu dieser Stelle. — Die einfache und richtige Erklärung der Stelle scheint folgende: Mit der Formel οὐ γαρ θελω ὑμᾶς ἀγνοεῖν eröffnet der Apostel immer Sätze, die etwas Auffallendes, Unerwartetes enthalten, Röm. 1, 13. 1 Kor. 12, 1. 2 Kor. 1, 8. 1 Theff. 4, 13. *Μυστηριον* erklärt Chryſ. hier richtig: ἐνταῦθα το ἀγνοουμενον κ. ἀποῤῥητον λεγων, κ. πολυ μεν το θαῦμα, πολυ δε το παραδοξον ἐχον. Es bezeichnet nämlich μυστηριον in der heiligen Schrift nur seltener das was es in der Kirchensprache bezeichnet. Gewöhnlich wird es von den christlichen Lehren gebraucht, insofern dieselben, ehe sie geoffenbaret wurden, nicht durch menschliche Combination errathen werden konnten, 1 Kor. 15, 51. Eph. 1, 9. 3, 3, 9. 1 Tim. 3, 16. Bengel: mysterium fuerat vocatio gentium, nunc item mysterium est conversio Israelis. —— Ἱνα μη ἦτε παρ' ἑαυτοῖς φρον. Diese Wahrheit nämlich von der zukünftigen Bekehrung des ganzen Israel diente dazu den Heiden den Wahn zu benehmen, als seien sie jetzt anstatt Israel das Bundesvolk geworden, und könnten auf das ehemalige Volk Gottes wie auf einen von Gott Verfluchten herabsehen. Gennad. bei Oek.: τῷ γαρ ἀγνοεῖν

τ. ἰδιαν ἐκυρουν βουλην. Wo nun eine göttliche Offenbarung kund wird, da werden alle menschlichen Weisheitspläne vernichtet. Wie ein alter griech. Dichter sagt: τα δοκηθεντ' οὐκ ἐτελεσθη, τῶν δ' ἀδοκητων πορον εὗρεν θεος. Φρονιμος παρ' ἑαυτῷ entspricht dem hebr. חָכָם בְּעֵינָיו Sprüchw. 3, 7. Anderwärts steht in der LXX. φρονιμος ἐν ἑαυτῷ. —— Ὁτι πωρ. ἀπο μερ. τῷ Ἰσρ. γεγ. Die πωρωσις der Juden wird nachdrucksvoll beschrieben 1 Theß. 2, 15, 16. —— Ἀπο μερους kann, dem analogen classischen Sprachgebrauch nach von κατα μερος und μερος τι, nicht wohl etwas anders heißen als „zum Theil." Auch ἀπο μερους bei Diod., ed. Bip. V. 445. Der Apostel gebraucht sonst mehrmals ἐκ μερους „Stückweise." Die Präp. ἀπο mit Subst. bildet bekanntlich auch im class. Griech. Adverbien, wie ἀπο τοῦ προφανοῦς, ἀπο μνημης u. s. w. Der Apostel setzt dieses Wort wieder per charient. wie oben V. 17. das τινες, da ja doch eigentlich bei weitem der größte Theil des Volks an jener πωρωσις litt. Es steht hier dem πᾶς in V. 26. gegenüber. — Πληρωμα hat hier jene Bedeutung, die wir zu V. 12. ihm vindicirt haben. In dem Hellen. hieß es nach hebr. Sprachgebrauche „der große Haufe," in dem späteren Griech. „sämmtliche Einwohnerzahl." Es bezeichnet also auch hier „der große Haufen, die Gesammtheit." Das Wort befaßt daher nicht jeden Einzelnen jedes Volks, sondern die Völker als Völker. Weniger passend wäre hier die Bedeutung „Ergänzung, nämlich der Zahl abgefallener Juden," wie es Beng., Gusset, Wolf u. A. nehmen. —— Εἰςελθῃ sc. εἰς τ. βασιλειαν τ. θεοῦ. Das Zeitwort עָלַל und בּוֹא bei den Rabb. und εἰςερχεσθαι im N. T. wird mit mehreren Worten verbunden, welche das ewige Leben, das Messiasreich anzeigen. Im N. T. εἰςερχεσθαι εἰς τ. ζωην Matth. 18, 9. 19, 17. Marci 9, 43., εἰς τ. δοξαν Luc. 24, 26., εἰς τ. καταπαυσιν Hebr. 3, 11, 18, 19. 4, 1., εἰς τ. βασιλειαν τ. οὐρανῶν Matth. 5, 20. 7, 21. 18, 3. 19, 23, 24. Auf dieser Ausdrucksweise beruht auch der Vergleich Christi Joh. 10, 9., wo εἰςελευσεται schlechthin steht. Da nun diese Ausdrucksweise so gewöhnlich war, so pflegte man auch εἰςελθεῖν schlechthin zu sagen statt εἰςελθεῖν εἰς τ. βασιλ. τ. οὐρ. So Matth. 7, 13. Luc. 13, 24. Vgl. Matth. 23, 13. Von dem Beginn eines neuen Lebens gebraucht auch Antonin, Comm.

l. X. c. 8.: *εἰσερχεσθαι εἰς βιον ἑτερον*. Das Eingehen des *πληρωμα* der Heiden verkündigt der Herr selbst, Joh. 10, 16.

V. 26. *Και οὑτω* ist nach dem Sprachgebrauche so viel als *και τοτε*, Apg. 7, 8. 17, 33. 20, 11. 28, 14. —— *Πᾶς Ἰσραηλ* steht dem *ἀπο μερους* gegenüber und bezeichnet die Gesammtheit des israelitischen Volkes als solches. Der Apostel fügt ein Citat aus Jes. 59, 20. hinzu, welches nicht eben von jener Bekehrung Israels im Ganzen spricht, von der P. hier geredet hat, welches aber doch seine eigentliche Erfüllung gerade dann haben wird. Der Ap. scheint aus dem Gedächtnisse angeführt zu haben, denn für *ἐκ Σιων* steht im Hebr. לְצִיּוֹן und in den LXX. *ἑνεκεν Σιων*. Er setzte wahrscheinlich *ἐκ* aus einer Erinnerung an andere messianische Stellen, wo *ἐκ Σιων* steht, wie Ps. 14, 7. Für *ῥυομενος* steht im Hebr. גּוֹאֵל, welches bei den Rabb. ein stehender Name für den Messias. Der Satz *και ἀποστρ. κτλ.* lautet auch in den LXX. so. Im Hebr. aber heißt er וּלְשָׁבֵי פֶשַׁע בְּיַעֲקֹב. Es scheinen die LXX., der Chald. und Arab. anstatt לְשָׁבֵי gelesen zu haben: וְיָשִׁיב.

V. 27. Auch diese Stelle ist aus dem Gedächtniß angeführt. Die ersten Worte sind noch aus Jes. 59, 21., die letzteren von *ὅταν αὐτῶν* an aus Jes. 27, 9. Der neue Bund, den Gott zur Zeit des Messias mit Israel schließen wird, wird nicht wiederum im Ertheilen eines Gesetzes bestehen, sondern in Vergebung der Uebertretung. Verwandt ist die prophetische Stelle Jer. 33, 33, 34. —— *Ἡ παρ' ἐμοῦ διαθηκη* soviel als *ἡ διαθηκη μου*, wie auch diese Umschreibung im Griech.

V. 28. Der Ap. will ferner auseinandersetzen, inwiefern Israel noch auf Gnade zu hoffen habe, und inwiefern es verworfen sei. Er zeigt daher, daß Gott den Plan, die äußerlichen Theokraten zu Bürgern des innerlichen Gottesreiches zu machen, stets festhalte, und daß von dieser Seite aus Israel immer sich der Fürsorge Gottes zu erfreuen haben werde. Der Ap. stellt gegenüber *το εὐαγγελιον* und *ἡ ἐκλογη* als zwei verschiedene Gesichtspunkte, von denen aus Gott das theokratische Volk betrachten könne. Die *ἐκλογη* ist hier nicht die absolute Erwählung zur Mittheilung der gratia irresistibilis, wie dieses schon aus dem

Gegensatz mit εὐαγγ. offenbar wird, sondern die Erwählung zum äußeren theokratischen Bundesvolk. Diese Gnade hatte Gott einmal den Israeliten ertheilt. Daher behielt er auch stets in den Augen, ob nicht jene, die das christliche Gottesreich vorbereiteten, einst darein eingehen würden, ja wie P. es hier ausdrückt, Gott sieht es mit besonderem Wohlgefallen an, wenn gerade diejenigen, welche die Welt auf den Erlöser vorbereiteten, selbst ihn annehmen. Zugleich indeß zeigt auch P., wie die Absichten der göttlichen Liebe durch Widerstreben der Menschen gehindert werden können, indem er sagt, daß Israel wegen seiner ἀπιστία gegenwärtig doch verworfen werde. Dieser genaue Zusammenhang mit dem Vorhergehenden erlaubt uns nicht, hinter ἐχθροί ein μοῦ hinzuzudenken, als wenn P. von dem Verhältnisse der Israeliten zu seiner Person spräche, wie oben C. 9, 2. und 11, 13. Auch würde dann der gleich folgende V. 29. sich nicht passend anschließen. Vielmehr ist hinter ἐχθροί der Gen. θεοῦ hinzuzudenken. *Μοῦ* ergänzten Theod., Luth., Grot., Camer., Baumg. u. A. — Δι' ὑμᾶς. Dies setzt P. hinzu, um selbst durch dieses ἐχθροί nicht den Heiden Gelegenheit zur Ueberhebung über die Juden zu geben. Er sagt dasselbe, was in V. 11. Aug. ep. 149. ad Paulin. bemerkt zu diesen Worten: sicut illorum nequitiae est male uti bonis operibus eius, sic illius sapientiae bene uti malis operibus eorum. — Διὰ τ. πατέρας steht nicht dem Sinne, sondern nur der Form nach parallelistisch mit δι' ὑμᾶς. August.: quia id quod patribus promissum erat, oportebat impleri. Calvin: non quod dilectioni causam dederint, sed quoniam ab illis Dei gratia propagata fuerat ad posteros, secundum pacti formam, Deus tuus et seminis tui. Mit den Stammvätern hatte Gott um der Treue willen, mit der sie seiner leitenden Gnade sich überließen, ein Bündniß geschlossen, das gleichsam ein Fundament war, auf welchem die ganze Heilsökonomie aufgerichtet wurde. So muß es denn also das Verlangen Gottes seyn, daß dieses so besonders gnädig geleitete Volk, welches von solchen Vätern abstammt, nicht bloß zum Theil, sondern ganz und gar ins Reich Gottes aufgenommen werde.

V. 29. In einem allgemeinen Axiom will der Apostel aussprechen, warum jenes Bündniß Gottes mit den Vätern noch

immer seine Kraft und seinen Segen äußere. Hätte Gott Israel völlig verstoßen, sobald er sah, daß sie den Messias nicht annahmen, so könnte dies zu der Vermuthung leiten, er habe dies nicht geahnet und müsse nun menschliche Reue empfinden. Allein so wohl hat Gott dies vorausgewußt, daß er es selbst durch die Propheten angekündigt hat. Daraus folgt denn, daß, da nichtsdestoweniger Gott das Volk Israel zu seinem Bundesvolke erwählte, auch jetzt, nachdem die alten Theokraten in Unglauben gefallen und ausgestoßen worden sind, ihnen dennoch eine besondere Berücksichtigung als demjenigen Volke bleibt, welches das Fundament zu dem Reiche Christi gelegt hat. — Das Axiom, welches P. gegen den Anthropopathismus ausspricht, findet sich auch bei heidnischen Schriftstellern. *Χαρισματα και ἡ κλ.* steht per hendiadyoin, denn die *κλῆσις* ist eben das Geschenk welches Gott den Israeliten gegeben hat. *Κλῆσις* ist wie vorher *ἐκλογη* nicht von der inneren Berufung zum Reiche Christi durch die gratia irresist. zu verstehen, sondern von der Einsetzung zum äußeren Bundesvolk, worin eigentlich auch eine äußere Berufung zum Evangelio lag, das ihnen ja zuerst verkündigt wurde.

V. 30. Hier faßt P. zusammen, was er im Vorhergehenden gesagt hatte. Das Ergebniß ist also: Die Heiden kommen ins Reich Gottes auf Veranlassung des Unglaubens der Juden; so wie einst die Heiden ungläubig waren, so sind es jetzt die Juden, doch so wie die Heiden, gerade so werden auch einst die Juden gläubig. In Betracht der Lesart ist zu bemerken, daß codd. A C D a. p. m. E F G. und die griech. Väter *και* auslassen. Allerdings scheint es aus V. 31. hierher in den Text gekommen zu seyn. — Das Zeitwort *ἀπειθεω* wie auch seine Derivata hat im Hellen. auch die Bedeutung von *ἀπιστεω*. So in der LXX. Jes. 30, 12. Sir. 41, 2. Phavor.: *ἀπιστιαν τ. ἀπειθειαν λεγουσι*. Hesych.: *ἀπειθεῖ, ἀντιλεγει*. In der LXX. ist es oft Uebersetzung von מָרָה und מָעַל, welche Worte nicht selten einen trotzigen Unglauben bezeichnen. Auch im class. Griech. bedeutet *ἀπειθης* so viel als *μη πειθομενος* d. i. „ungläubig." Im N. T. sind die Beispiele dafür häufig. Der Dat. *τῇ τουτων ἀπ.* ist nur *ἀφορμητικῶς* zu fassen, im class. Griech. steht in solchen Fällen *δια* mit dem Acc. statt des Dat.

V. 31. Es ist eine doppelte Construction des τ. ὑμετερῳ ἐλεει denkbar. Es könnte mit ἠπειϑησαν verbunden seyn, dann würde das Comma vor ἱνα treten, und in dem τ. ὑμ. ἐλεει, läge der Grund der ἀπειϑεια der Juden. Es würde dann die Scheelsucht der Juden wegen Berufung der Heiden der Grund ihrer Verwerfung seyn. So Erasm., Beaus., Baumg. u. A. Allein, andere Gründe zu geschweigen, hatte der Apostel früher immer gerade das Gegentheil behauptet, daß nämlich erst die Heiden berufen wurden, nachdem die Juden verschmäht hatten, wie es auch Apg. 13, 46. heißt. Ueberdies würde dann das ἱνα και αὐτοι κλ. ganz matt hinterherschleppen. Luther übersetzt: „sie haben nicht glauben wollen an die Barmherzigkeit, die euch widerfahren ist." Ebenso der Syrer. Dies giebt aber gar keinen Sinn. Auch die Vulg. Bei dieser kann man aber das in vestram misericordiam mit mehreren ἐκβατικῶς erklären: εἰς το ἐλεηϑῆναι ὑμᾶς. Vorzüglicher ist jedoch unstreitig die andere Construction, welche das Comma hinter ἠπειϑησαν setzt, und annimmt, daß ἱνα hinter einige Worte des Anfanges gesetzt worden sei, wie dies gar nicht selten ist, 1 Kor. 9, 15. 2 Kor. 2, 4. Gal. 2, 10. Die vorangeschickten Worte werden dadurch im Tone gehoben. Der Dativ τῷ ἐλεει drückt also hier nicht die Ursache, sondern die Art und Weise der Erbarmung Gottes gegen Israel aus.

V. 32. Nachdem P. alles was er von V. 11. an gesagt hatte, in den vorigen beiden Versen zusammengefaßt hat, zieht er jetzt daraus das Ergebniß. Er zeigt, welches denn nun eigentlich der Gang der göttlichen Heilsökonomie mit dem ganzen Menschengeschlecht sei. — Zuerst ist in Bezug auf die Lesart zu bemerken, daß codd. D E. τα παντα lesen, codd. F G., die Vulg. und die lat. Väter πάντα. Man könnte freilich meinen, daß das Masc. nur als Glossem dem Neutrum beigeschrieben wurde; doch sind die äußeren Auctorr. nicht überwiegend, daher können wir auch annehmen, daß παντα aus der verwandten Stelle Gal. 3, 22. an den Rand kam. —— Συγκλειειν hat hier die Bedeutung von הִסְגִּיר בְּיַד oder לְ oder אֶל, welches Ps. 31, 8. 78, 50. durch συγκλειειν übersetzt wird. Aehnlich gebraucht dies Wort Diod. Sic. l. XIX. c. 19.: εἰς τοιάυτην ἀμηχανιαν συγκλεισϑεις Ἀντιγόνος μετεμελετο, wo wir

συγκλείσθαι übersetzen würden „gestürzt." Es ist also an dieser Stelle so viel wie παραδιδοναι, und bezeichnet das Verhalten Gottes gegen die ihm Widerstrebenden, welche er ihrem Trotz überläßt, ohne jedoch dabei ihre Rettung aufzugeben. Dieselbe Bedeutung hat das Wort Gal. 3, 22. in der Parallelstelle, nur daß dort das Subj. ἡ γραφη ist, welches dem Sinne nach dem ὁ νομος entspricht. Dort muß daher συνεκλεισε declarativ aufgefaßt werden (vgl. Glassius, Phil. sacr. p. 789.): „das Gesetz überführte alle, daß sie der Sünde preisgegeben seien," wie man sonst zu sagen pflegt „das Gesetz verdammt, belegt mit Strafe," statt „erklärt, daß .." Die griech. Auslegungen und Scholien wollen συνεκλεισε auch hier declarative gefaßt wissen, gleich: ἤλεγξε, ἀπεδειξε. Pelag.: non vi conclusit, sed ratione conclusit, quos invenit in incredulitate. So fassen es denn auch die meisten neueren Erklärer. Allein hier, wo ὁ θεος das Subj. ist, möchte diese Auffassung doch nicht natürlich seyn. Besser so: „Gott ließ den Sündenkeim im ganzen Geschlechte sich entwickeln und offenbar werden, nicht aber um die Menschen diesem ihrem Elende zu überlassen, sondern wenn sie, der Sünde preisgegeben, das Furchtbare derselben erkannt hätten, allen den Ausweg zum Heile offenbaren." Man kann dazu als Erläuterung anwenden, was Gregor von Nyssa in orat. de die nat. Iesu Christi, T. II. Opp. p. 773. und in ep. ad Theophilum adv. Apollin. ib. p. 695., desgleichen Theodoret in Graec. affect. curat. Sermo VI. zur Rechtfertigung der so späten Erscheinung des Erlösers auf Erden sagen. Gott habe nämlich, sagen sie, das Menschengeschlecht wie einen Fieber-Kranken geheilt. So lange die Ursachen des Fiebers noch thätig wären, so lange der Krankheitsstoff noch nicht ganz hervorgetreten sei, gebe der Arzt kein Gegenmittel. So sei auch der große Baum der Sünde erst dann an der Wurzel angegriffen worden, nachdem er alle seine Aeste und Zweige hervorgetrieben habe. — Da nun ein Theil Israels auch nach der Erscheinung des Erlösers noch widerstrebte, so überließ Gott auch diese ihrem Trotze, bis sie durch seine Liebe überwunden worden und so endlich auch Israel selig würde. Τους παντας heißt hier alle Völkermassen der Erde, wie τα παντα dies ebenfalls Gal. 3, 22. heißt. Sehr schön umschreibt Erasmus, indem er den Zusammenhang

dieses Ausspruches mit den folgenden Anrufungen angiebt: Sic enim Deus ineffabili consilio dispensat ac temperat res humanas, ut nullum sit genus hominum non obnoxium peccato, non quod ille cuiquam sit auctor peccandi, sed quod ad tempus sinat homines suo vitio prolabi, ut agnito errore, sentiant se non suo merito, sed gratuita Dei misericordia servatos esse, ne possint insolescere. Atque interim dum haec agit, adeo nemini malum immittit, ut etiam aliena mala, sua bonitate mire vertat in bonum nostrum. Sed altius fortassis ingredimur adytum huius arcani, quam par est homini apud homines eloqui. Stupor oboritur contemplanti ineffabilem divini consilii rationem, et cum explicare nequeam, exclamare libeat. O profunditatem exuberantissimae sapientiae! etc.

Vierter Theil: Unergründliche Weisheit und Liebe Gottes, mit welcher die ganze Heilsökonomie eingerichtet ist, V. 33—36.

V. 33. Der ganze Inhalt der zweiten Hälfte dieses Capitels war Liebe Gottes, welche zuerst Israel lockte; da es nicht hörte, es mußte fallen lassen; seinen Fall aber zum Reichthum der Heiden machte und so die Heiden ins Reich Gottes einführte; dadurch am Ende der Zeiten die Juden lockt und als Endpunkt der Weltentwickelung auch dieses Volk dem großen geistigen Vereine der unsichtbaren Gemeinde einverleibt. Diese Größe der göttlichen Weisheit und Liebe, welche auf so verschiedenen Wegen sich einen Zugang zu dem trotzigen menschlichen Herzen sucht, um es zur Erkenntniß seines Heiles und Friedens zu bringen, nöthigt dem Apostel einen begeisterten Ausruf ab. Mit diesem schließt sich dann auch das geschichtliche Corollarium des dogmatischen Theils. Ein würdiger Schluß! — Es erhellt aus dem Zusammenhange, daß diese Worte bloß Zeichen der anbetenden Verwunderung über die Größe der göttlichen Erbarmung sind, daß sie also nimmermehr angewendet werden können, wie von Aug. und den Prädestinatianern überhaupt geschieht, um denjenigen zum Schweigen zu bringen, welcher eine unbedingte

Vorenthaltung der Gnade Gottes bestreitet. Vielmehr sind diese Worte ein Zeugniß gegen ein decret. absol. Gottes. Chrys.: ἐνταῦθα ἐπι τ. προτέρους χρονους ἐπανελθων, και την ἄνωθεν τ. θεοῦ κατανοησας οἰκονομιαν την ἐξ οὗπερ ὁ κοσμος ἐγενετο μεχρι τοῦ παροντος, και λογισαμενος πῶς ποικιλως παντα ᾠκονομησε, ἐξεπλαγη κ. ἀνεβοησε, πιστουμενος τ. ἀκουοντας ὁτι ἐσται παντως ἁπερ εἶπεν. οὐ γαρ ἀν ἀνεβοησε κ. ἐξεπλαγη, εἰ μη παντως ἐμελλεν ἐσεσθαι τοῦτο. κ. ὁτι μεν γαρ βαθος ἐστιν, οἶδε· ποσον δε οὐκ οἶδε· θαυμαζοντος γαρ ἐστιν ἡ ῥῆσις, οὐκ εἰδοτος το πᾶν. θαυμασας δε κ. ἐκπλαγεις τ. χρηστοτητα, κ. κατα το ἐγχωροῦν αὐτῷ δια δυο τῶν ἐπιτατικῶν ὀνοματων αὐτην ἀνεκηρυξε, τ. πλουτου και τ. βαθους. κ. ἐξεπλαγη, ὁτι και ἠθελησε κ. ἰσχυσε ταῦτα, κ. διά τῶν ἐναντιων τα ἐναντια κατεσκευασεν. — In Bezug auf die von P. gebrauchten Worte ist eine doppelte Construction zulässig. Σοφιας und γνωσεως kann, mit Luther, Beza u. v. A., als abhängig von βαθος πλουτου betrachtet werden, oder der Gen. πλουτοῦ kann den Genitiven σοφιας und γνωσεως beigeordnet werden, so daß alle drei von βαθος abhängig sind. Im ersten Falle würde das zwiefache και zu übersetzen seyn: „sowohl als auch." Das Subst. βαθος würde dann statt des Adject. βαθυς stehen. Gegen diese Erklärung spricht indeß, daß man alsdann annehmen müßte, P. habe die Begriffe σοφια und γνωσις bestimmt unterschieden. Allerdings hat er das zuweilen, wie wir aus 1 Kor. 12, 8. sehen, wo γνῶσις die höhere theoretische Religionserkenntniß bezeichnet, σοφια die praktische Lebensweisheit, wie Eph. 5, 15. Allein ein solcher Unterschied könnte hier nicht wohl in Bezug auf das göttliche Erkennen gemacht werden. Daher ist es rathsamer anzunehmen, daß σοφιά und γνωσις hier, wie auch an andern Stellen z. B. Kol. 2, 3., gleichbedeutend sind. Πλοῦτος braucht man dann nicht so bestimmt, wie Grotius thut, gerade auf die Liebe Gottes zu beziehen, sondern auf die Fülle des göttlichen Lebens überhaupt, wie πλοῦτος Χριστοῦ Eph. 3, 8. Im Griech. ist die Redensart πλοῦτος βαθυς (Aelian, Var. Hist. l. III. c. 18.) und das Adject. βαθυπλουτος gewöhnlich. In Bezug auf die Weisheit kommen im Buche Sohar die Redensarten vor עִמְקָא דְחָכְמְתָא und בְּרִין עֲמִיקִין וּטְמִירִין „Tiefe der Weis=

V. 31. Es ist eine doppelte Construction des v. ὑμετερῳ ἐλεει denkbar. Es könnte mit ἠπειϑησαν verbunden seyn, dann würde das Comma vor ἱνα treten, und in dem v. ὑμ. ἐλεει, läge der Grund der ἀπειϑεια der Juden. Es würde dann die Scheelsucht der Juden wegen Berufung der Heiden der Grund ihrer Verwerfung seyn. So Erasm., Beaus., Baumg. u. A. Allein, andere Gründe zu geschweigen, hatte der Apostel früher immer gerade das Gegentheil behauptet, daß nämlich erst die Heiden berufen wurden, nachdem die Juden verschmäht hatten, wie es auch Apg. 13, 46. heißt. Ueberdies würde dann das ἱνα και αὐτοι ἐλ. ganz matt hinterherschleppen. Luther übersetzt: „sie haben nicht glauben wollen an die Barmherzigkeit, die euch widerfahren ist." Ebenso der Syrer. Dies giebt aber gar keinen Sinn. Auch die Vulg. Bei dieser kann man aber das in vestram misericordiam mit mehreren ἐκβατικῶς erklären: εἰς το ἐλεηϑῆναι ὑμᾶς. Vorzüglicher ist jedoch unstreitig die andere Construction, welche das Comma hinter ἠπειϑησαν setzt, und annimmt, daß ἱνα hinter einige Worte des Anfanges gesetzt worden sei, wie dies gar nicht selten ist, 1 Kor. 9, 15. 2 Kor. 2, 4. Gal. 2, 10. Die vorangeschickten Worte werden dadurch im Tone gehoben. Der Dativ τῷ ἐλεει drückt also hier nicht die Ursache, sondern die Art und Weise der Erbarmung Gottes gegen Israel aus.

V. 32. Nachdem P. alles was er von V. 11. an gesagt hatte, in den vorigen beiden Versen zusammengefaßt hat, zieht er jetzt daraus das Ergebniß. Er zeigt, welches denn nun eigentlich der Gang der göttlichen Heilsökonomie mit dem ganzen Menschengeschlecht sei. — Zuerst ist in Bezug auf die Lesart zu bemerken, daß codd. D E. τα παντα lesen, codd. F G., die Vulg. und die lat. Väter πάντα. Man könnte freilich meinen, daß das Masc. nur als Glossem dem Neutrum beigeschrieben wurde; doch sind die äußeren Auctorr. nicht überwiegend, daher können wir auch annehmen, daß παντα aus der verwandten Stelle Gal. 3, 22. an den Rand kam. —— Συγκλειειν hat hier die Bedeutung von הִסְגִּיר בְּיַד oder לְ oder אֶל, welches Ps. 31, 8. 78, 50. durch συγκλειειν übersetzt wird. Aehnlich gebraucht dies Wort Diod. Sic. l. XIX. c. 19.: εἰς τοιάυτην ἀμηχανιαν συγκλεισϑεις Ἀντιγόνος μετεμελετο, wo wir

Ausspruch lehren, daß nicht nur kein Sterblicher die Tiefe der göttlichen Weisheit und Liebe erforschen kann, sondern daß auch alles, was wir daraus empfangen, nichts als Gnade ist. Chrys.: ὅτι οὕτω σοφος ὤν, οὐδε παρ' ἑτερου σοφος ἐστιν, ἀλλ' αὐτος ἐστιν ἡ πηγη τ. ἀγαθων, και τοσαυτα ἐργασαμενος και χαρισαμενος ἡμιν οὐ παρ' ἑτερου δανεισαμενος ταυτα ἐδωκεν, ἀλλ' οἰκοθεν ἀναβλυσας οὐδε ἀμοιβην ὀφειλων τινι ὡς παρ' αὐτου εἰληφως τι, ἀλλ' αὐτος καταρχων ἀει τ. εὐεργεσιων. τουτο γαρ μαλιστα ἐστι πλουτου το κ. ὑπερχεισθαι κ. μη δεισθαι ἑτερου. Wir können nicht fragen: Was hat er mir gegeben? Er hat uns alles verliehen. Und betrachten wir gerade von diesem Gesichtspunkte aus alle seine Führungen und Fügungen, so verehren wir nicht nur seine Weisheit und Liebe, sondern wir beten sie im Staube an. In dieses Gefühl der anbetenden Beschämung und Demuth versinkt der Leser am Schlusse dieses Briefes, nachdem ihm von dem Apostel alles das Große und Unaussprechliche vorgeführt worden, was Gott für das sündige Geschlecht gethan hat.

V. 36. Es hatte P. die unbeschreibliche Weisheit und die unbegränzte Liebe Gottes geschildert, sodann gesagt, daß das Geschöpf auch nicht auf irgend eine Weise auch nur auf einen Theil der Aeußerungen jener Eigenschaften Anspruch machen könne, was Gott davon an dem Geschöpf offenbare, sei reine Gnade. Wie könnte nun der Apostel würdiger schließen als mit diesem Epiphonema, wo er gleichsam den Grund hinstellt, warum die Fülle der göttlichen Eigenschaften so überschwenglich sei, und warum was der Mensch daraus empfängt nichts anders denn lautere Gnade ist. — Viele Erklärer nehmen keinen Unterschied der Partikeln ἐξ, δια und εἰς an, allein ἐξ und εἰς stehen sich augenscheinlich entgegen, und δια kündigt sich dabei sehr natürlich als das Vermittelnde an. 1 Kor. 8, 6. steht sich in ähnlicher Beziehung ἐξ οὗ und εἰς ὅν gegenüber, und daneben δι' οὗ. Kol. 1, 16. heißt es von Christo: τ. παντα δι' αὐτου κ. εἰς αὐτον ἐκτισθη, und nachher κ. τ. παντα ἐν αὐτῳ συνεστηκε. Der Sinn dieser Worte ist demnach: Gott ist der Grund von allem was da ist, denn es ist alles aus ihm geworden. Gott ist das Mittel von allem was da

ist, denn er leitet alles was da ist zum Ziele. Gott ist das Ende von allem was da ist; denn in ihm allein ruhen alle Geschöpfe. Aus Gott ist der Mensch geworden; zu Gott muß er zurück, wenn er wahrhaft seyn will; durch Gott muß er zu Gott geführt werden. So ist denn Gottes Erbarmen der Anfang, das Mittel und das Ende! — —

Vorenthaltung der Gnade Gottes bestreitet. Vielmehr sind diese Worte ein Zeugniß gegen ein decret. absol. Gottes. Chrys.: *ἐνταῦθα ἐπι τ. προτέρους χρονους ἐπανελθων, και την ἄνωθεν τ. θεοῦ κατανοησας οἰκονομιαν την ἐξ οὗπερ ὁ κοσμος ἐγενετο μεχρι τοῦ παροντος, και λογισαμενος πῶς ποικιλως παντα ᾠκονομησε, ἐξεπλαγη κ. ἀνεβοησε, πιστουμενος τ. ἀκουοντας ὅτι ἐσται παντως ἅπερ εἶπεν. οὐ γαρ ἂν ἀνεβοησε κ. ἐξεπλαγη, εἰ μη παντως ἐμελλεν ἐσεσθαι τοῦτο. κ. ὅτι μεν γαρ βαθος ἐστιν, οἶδε· ποσον δε οὐκ οἶδε· θαυμαζοντος γαρ ἐστιν ἡ ῥῆσις, οὐκ εἰδοτος το πᾶν. θαυμασας δε κ. ἐκπλαγεις τ. χρηστοτητα, κ. κατα το ἐγχωροῦν αὐτῷ δια δυο τῶν ἐπιτατικῶν ὀνοματων αὐτην ἀνεκηρυξε, τ. πλουτου και τ. βαθους. κ. ἐξεπλαγη, ὅτι και ἠθελησε κ. ἰσχυσε ταῦτα, κ. διά τῶν ἐναντιων τα ἐναντια κατεσκευασεν.* — In Bezug auf die von P. gebrauchten Worte ist eine doppelte Construction zulässig. *Σοφιας* und *γνωσεως* kann, mit Luther, Beza u. v. A., als abhängig von *βαθος πλουτου* betrachtet werden, oder der Gen. *πλουτου* kann den Genitiven *σοφιας* und *γνωσεως* beigeordnet werden, so daß alle drei von *βαθος* abhängig sind. Im ersten Falle würde das zwiefache *και* zu übersetzen seyn: „sowohl als auch." Das Subst. *βαθος* würde dann statt des Adject. *βαθυς* stehen. Gegen diese Erklärung spricht indeß, daß man alsdann annehmen müßte, P. habe die Begriffe *σοφια* und *γνωσις* bestimmt unterschieden. Allerdings hat er das zuweilen, wie wir aus 1 Kor. 12, 8. sehen, wo *γνῶσις* die höhere theoretische Religionserkenntniß bezeichnet, *σοφια* die praktische Lebensweisheit, wie Eph. 5, 15. Allein ein solcher Unterschied könnte hier nicht wohl in Bezug auf das göttliche Erkennen gemacht werden. Daher ist es rathsamer anzunehmen, daß *σοφιά* und *γνωσις* hier, wie auch an andern Stellen z. B. Kol. 2, 3., gleichbedeutend sind. *Πλοῦτος* braucht man dann nicht so bestimmt, wie Grotius thut, gerade auf die Liebe Gottes zu beziehen, sondern auf die Fülle des göttlichen Lebens überhaupt, wie *πλοῦτος Χριστοῦ* Eph. 3, 8. Im Griech. ist die Redensart *πλοῦτος βαθυς* (Aelian, Var. Hist. l. III. c. 18.) und das Adject. *βαθυπλουτος* gewöhnlich. In Bezug auf die Weisheit kommen im Buche Sohar die Redensarten vor עִמְקָא דְחָכְמְתָא und דִין עֲמִיקִין וּטְמִירִין „Tiefe der Weis=

dies besser zum Vergleich paßte. Ἁγιος, hier vom Opfer gebraucht, entspricht dem hebr. תָּמִים, was keinen von den Fehlern hat, welche Gott an seinen Opfern verbietet. Εὐαρεστος ist dann gewissermaßen Exegese dazu; und ζῶσα bezeichnet den Gegensatz zu den alttestamentlichen Opfern. —— Την λογικην λατρ. κτλ. ist Apposition zu dem ganzen vorigen Satze, also aufzulösen in ὁπερ ἐστιν ἡ λογικη κτλ. Das λογικος wird aber verschieden erklärt. Basil, Greg. Naz., Theoph. u. A.: ὁταν μηδεν ἀλογον παθος ἐν ἡμῖν κρατῇ, ἀλλα ὁ λογος τα παντα διοικῇ. Orig., Bengel: rationabiliter offerenda. Theod.: λογικος steht im Gegensatz zu den unvernünftigen Thieren. Am richtigsten nehmen wir auch hier eine Vergleichung mit den alttestamentlichen Thieropfern an, wie dieselbe schon in dem ζῶσα lag. Gerade so im Testam. XII. Patr. p. 547.: προςφερουσι (οἱ ἀγγελοι) κυριῳ ὀσμην εὐωδιας λογικην κ. ἀναιμακτον προςφοραν. Es steht also nicht dem ψυχικος, sondern dem σαρκικος gegenüber. Eine ähnliche Vergleichung des neutestamentlichen innerlich-Theokratischen mit dem alttestamentlichen äußerlich-Theokratischen ist in 1 Petr. 2, 5.

V. 2. Die codd. ADEFG. und viele codd. minusc. lesen συσχηματιζεσθαι und μεταμορφοῦσθαι im Infinitiv, welches, sowohl wegen der äußeren Auctorität, als weil es die ungewöhnlichere schwierigere Form, für die richtige Lesart zu halten ist. Indeß steht allerdings alsdann der Infinit. statt Imper., wie dies bei den Classikern zuweilen, namentlich in der Poesie, im Hebr. häufig, im N. T. in folgenden Stellen Röm. 12, 15. Luc. 9, 3. 2 Kor. 9, 10. vorkommt. Die Redensart αἰων οὗτος ist aus der jüd. Dogmatik zu erklären, wo sie das Zeitalter vor Erscheinung des Messias bezeichnete עוֹלָם הַזֶּה, im Gegensatz zu עוֹלָם הַבָּא, αἰων μελλων, welches das Zeitalter des Messias ist. Mit Christi Erscheinung auf Erden hat das Messiasreich begonnen, hat eine neue Periode der Welt begonnen; das Gottesreich, das eigentlich, in seiner Vollendung, erst jenseits eintreten wird, ist jetzt schon da. In diesem Sinne ermahnt der Apostel diejenigen, welche ihm angehören, auf Erden wandelnd, doch im Himmel zu leben (Kol. 3, 1—3), der Christ möge nicht ein gleiches σχῆμα (Wesen, Gestalt) haben mit denen, welche noch nicht dieser unsichtbaren Gemeinde einverleibt sind,

1 Petr. 1, 14. — Τῇ ἀνακαινώσει κ. ν. Νοῦς ist hier: die Gesinnung, Kol. 2, 18. Der Zweck dieser ἀνακαιν. liegt in dem εἰς το δοκιμ. Der Apostel betrachtet es als eine besondere Würkung des christlichen Einflusses, daß die Christen sich ernstlich angelegen seyn lassen, in allen Stücken Gottes Willen zu erfahren (Eph. 5, 10.), während der Mensch im natürlichen Zustande mehr darauf sieht, wie er Menschen gefallen könne. Die Worte ἀγαθον κ. εὐαρ. κ. τελ. werden von Syr., Bulg., Theoph., Oek. u. d. M. als Adject. mit θελ. verbunden, indem man einen stillschweigenden Gegensatz gegen den Willen Gottes im alten Bunde annimmt, der nicht völlig wohlgefällig gewesen sei. Dieser Gegensatz wäre sehr unpassend, aber auch außerdem erscheint die Menge Beiwörter als schleppend, und εὐαρεστος paßt nicht gut als Prädicat von θελημα θεοῦ. Schon Erasm. und Bucer coordiniren daher diese Adjectiven als Subst. dem θελημα. Vgl. Eph. 5, 10. Phil. 4, 8. Zu εὐαρεστον ist τ. θεῷ zu ergänzen, wie dies oft damit verbunden, s. oben V. 1. Desgleichen 2 Kor. 5, 9. Kol. 3, 20.

V. 3. Das γαρ zeigt an, daß der Apostel eine speciellere Ermahnung durch jene vorausgegangene allgemeinere begründen will. Der Gegenstand auf den die hier folgenden apostolischen Ermahnungen sich beziehen, ist folgender. Die geistige Natur des Menschen offenbart sich in mancherlei Gaben, welche, wenn der Mensch unter den Einfluß des christlichen Geistes gebracht wird, verklärt und gereinigt werden, zuweilen eine neue Richtung erhalten. In den ersten Gemeinden ertheilten nun die Apostel die verschiedenen Gemeindeämter je nach den verschiedenen verklärten und vielleicht auch erhöheten natürlichen Gaben. Es fanden sich aber auch, da das neue Lebenselement des Geistes Christi zuerst auf Erden zu würken anfing, Menschen, in denen vorher ungewöhnliche Gaben erwachten, in denen der Geist Gottes Erscheinungen hervorbrachte, welche nicht unter die Beurtheilung des menschlichen Verstandes fallen (1 Kor. 12.). Auch diese Gaben sollten diejenigen, welche sie erhielten, als reine Gnadengaben ansehen, und zum Nutzen der Gemeinde anwenden. Allein es geschah bald, daß der Eine seine Gabe — sei es nun, daß es nur eine verklärte natürliche oder eine außerordentliche war — mit der des Anderen zu vergleichen und nach

diesem Maaßstabe sich als höher zu schätzen anfing. Dagegen warnt nun der Apostel schon 1 Kor. 12, 4—27. aufs schönste. Er giebt zu bedenken, wie der Geist Gottes in allen nur Einer sei, der sich nur in verschiedenen Gefäßen verschieden darstelle. Er bedient sich des treffenden Gleichnisses vom menschlichen Leibe. So wie dieser sei auch der geistige Leib der Gemeinde Christi ein organisches Ganzes, wo auch nicht der geringste Theil entbehrt werden könne, ohne das Ganze zu stören. Indem nun P. auch hier vor jener Verirrung warnt, wendet er dasselbe Gleichniß an, und ermahnt, es möge nur ein jeder an derjenigen Stelle, die ihm durch seine Geistesgabe angewiesen sei, alles zu seyn suchen, worauf er angewiesen sei. —— Χαρις ist das Apostelamt, welches P. aus Gnaden hat, Röm. 1, 5. 15, 15. —— Παντι τ. οντι εν ὑμῖν ist wohl hier nicht bloße Umschreibung, sondern, wie Erasm. bemerkt, bezieht sich darauf, daß keiner vermöge seines Standes, Volkes u. s. w. berechtigt sei sich von dieser Ermahnung des Apostels auszunehmen. —— Φρονεῖν εἰς το σ. für σωφρονως φρονεῖν: „so gesinnt seyn, daß daraus Bescheidenheit hervorgeht." 1 Tim. 2, 9.: μετα αἰδοῦς και σωφροσυνης. — Die πιστις wird hier, wie der Zusammenhang zeigt, für die χαρισματα selbst gesetzt, also eigentlich causa pro effectu. Der Glaube an den unsichtbaren Christus bringt den Menschen in Verbindung mit einer unsichtbaren Welt, in der er sich bewegt, ohne sie deutlich zu erkennen, und je mehr der Mensch an diese Welt glauben lernt, destomehr wird auch das Maaß geistlicher Kräfte in ihm erhöht. Wenn nun aber P. sagt, man solle gemäß der einem Jeden zu Theil gewordenen Glaubenskraft von sich halten, so will er nicht sagen als ob man desto höher von sich halten solle, je höher diese ist, sondern er will nicht, daß man sich mit andern vergleiche, man soll sich seiner Gabe bewußt werden, und dabei an nichts weiter als an deren gottgefällige Anwendung denken.

V. 4. Πραξις „Verrichtung," wie Sir. 11, 10., Ambr.: officia.

V. 5. Man muß bei diesem erhabenen Vergleiche nicht an die äußere Einheit der Kirche und der Christen denken, sondern an jene unsichtbare Einheit, welche der höheren Geisterwelt offenbar

bar ist. Den ganz bezeichnenden Vergleich vom Verhältniß des ganzen leiblichen Organismus und den Gliedern zu einander wendet Antonin, l. 7. c. 13. auf die Gesammtheit der vernunftbegabten Wesen an, welche allerdings ihrer Bestimmung nach eine solche Einheit bilden sollten und nur durch die Sünde daran verhindert werden: οἷον ἐστιν ἐν ἡνωμενοις τα μελη τοῦ σωματος, τοῦτον ἐχει τον λογον ἐν διεστῶσι τα λογικα, προς μιαν τινα συνεργιαν κατεσκευασμενα. Das ἐν Χῷ bezeichnet das gleiche Element des geistigen Lebens, das sich wie ein Strom durch alle Wiedergeborenen hingießt und den Einen in dem Anderen seinen Bruder erkennen läßt. —— Ὁ δε καθ' εἷς ist, wie Lukian ausdrücklich bemerkt, Solöcismus, statt καθ' ἑνα παντες „allzumal." Derselbe Solöcismus 3 Makk. 5, 34. So auch εἷς καθ' εἷς Joh. 8, 9. Marci 14, 19. und ἀνα εἷς Offb. 21, 21.

V. 6. Dieser Satz mit ἐχοντες schließt sich bloß als Zusatz an den vorigen, indem bei aller Einheit doch auch die Mannigfachheit gezeigt werden soll. So ist auch εἰτε προφητειαν noch mit ἐχοντες zu verbinden, allein durch das κατα τ. ἀναλογιαν τ. π. tritt P. aus dem Gebiete der Beschreibung heraus in das der Ermahnung über. Denn wollte man dies auch in Bezug auf das ἐν τ. διακονιᾳ, ἐν τ. διδασκαλιᾳ, ἐν τ. παρακλησει nicht annehmen, indem bei diesen Worten noch denkbar wäre, daß P. bloß beschriebe, worin die verschiedene Würksamkeit besteht, so müßte man doch um des κατα τ. ἀναλ. τ. π., ἐν ἁπλοτητι, ἐν σπουδῇ, ἐν ἱλαροτητι willen diese Ansicht aufgeben. Daß P. aus der Construction gefallen ist, kann um so weniger bezweifelt werden, da in V. 11, 12, 13. Participien folgen, V. 14. Imperativen und Infinitiven, und V. 16. wieder Participien. Wir müssen uns demnach bei den verschiedenen von P. genannten Aemtern die denselben entsprechenden Verba des Verwaltens hinzu denken. Eine ähnliche Ellipse findet sich 1 Petr. 4, 11. Sehr ähnlich sind auch die folgenden Ellipsen in Arrians Epictet, Dissert. l. IV. c. 4. §. 34.: ἀγοῦ δε μ' ὦ Ζεῦ κ. συ γ' ἡ Πεπρωμενη. Θελετ' εἰς Ῥωμην; εἰς Ῥωμην. εἰς Γυαρα; εἰς Γυαρα. εἰς Ἀθηνας; εἰς Ἀθηνας. Und l. III. c. 23. §. 5.: ἡ μεν τις ἐστι κοινη ἀναφορα, ἡ δ' ἰδια ... ἡ δ' ἰδια προς το ἐπιτηδευμα ἑκαστου κ. τ. προαιρεσιν. ὁ κιθαρῳδος ὡς

κιθαρῳδος. ὁ τεκτων ὡς τεκτων. ὁ φιλοσοφος ὡς φιλοσοφος. —— Εἰτε προφ. Ehe wir dies Wort selbst erklären, erwägen wir überhaupt die im folgenden vorkommenden christlichen Verrichtungen. Es finden nämlich in Bezug auf dieselben verschiedene Ansichten der Ausleger statt. Einige sehen jede der genannten Verrichtungen als ein Privatgeschäft der einzelnen Christen an. So Chrys., Oek., Limb. Andere jede als ein öffentliches Amt. So Calv., Bucer, Grot., Mosh. u. A. Die erste Annahme könnte man in Bezug auf προφητης gelten lassen, insofern dies kein stehendes Amt war, auch allenfalls in Bezug auf προϊσταμενος in V. 8., allein dagegen spricht der Sprachgebrauch von διακονος und διδασκων. Für die andere Ansicht läßt sich auch manches sagen, da V. 7. offenbar öffentliche Aemter enthält, und doch kein Uebergang von öffentlichen zu Privatämtern angedeutet wird, desgleichen da προϊσταμενος mitten in V. 8. wieder ein öffentliches Amt zu seyn scheint. Eine Schwierigkeit, welche freilich zunächst bei dieser Auffassung sich darbietet, ist die, daß in der ersten Kirche der παρακαλῶν nicht vom διδασκαλος, der μεταδιδους und ἐλεῶν nicht vom διακονος verschieden ist. Einige jener Ausleger entledigen sich indeß dieser Schwierigkeit geschickt so, daß sie annehmen διδασκαλια und παρακλησις seien die beiden Functionen des προφητης; μεταδιδοναι aber, προϊσταναι und ἐλεεῖν seien die besondern Geschäfte des διακονος, so daß P. eigentlich nur vom Amte der προφ. und διακονια spreche und darunter jene einzelnen Geschäfte begreife, die gerade wieder unter den verschiedenen προφηταις und διακονοις vertheilt seien. So Beza, Brais, Koppe u. A. Allein der διδασκαλος war vom προφ. bestimmt unterschieden, wie wir nachher sehen werden, προϊσταμενος kann nicht der διακονος genannt werden, überhaupt wird eine solche Unterordnung der Sätze auch nicht von fern durch die Structur des Ganzen angedeutet. Sehr schwierig ist es, μεταδιδους und ἐλεῶν als besondere Aemter anzusehn. Wir entscheiden uns daher für diejenige Erklärung, welche annimmt, daß P. ohne bestimmte Abgränzung, theils von öffentlichen, theils von Privat-Functionen der Christen spreche, wobei wir erwägen müssen, daß die Privat-Functionen in jener Zeit noch gar nicht so entschieden von den öffentlichen gesondert waren (wie dies die προφῆται zeigen), und andrerseits auch nicht

die öffentlichen Functionen in unserem Sinne öffentlich waren (wie dies die Diakonissen, auch selbst die Presbytern zeigen). Dies ist auch die Ansicht von Orig., Theod., Ambr. u. A. — Betrachten wir nunmehr das Amt des προφ. Προφητης im N. T. entspricht dem hebr. נביא sowohl der Bed. als dem Sprachgebrauche nach. Beide Worte bezeichnen ein bewußtvolles Aussprechen und Erklären göttlicher Eingebungen. נביא ist soviel als ἐξηγητης in 2 Mos. 7, 1. Προφῆται hießen bei den griech. Orakeln die besonnenen Ausleger der Aussprüche des seiner selbst nicht mächtigen μαντις. Das Amt der προφῆται in den christlichen Gemeinden war dem bei den Hebräern gleich. Sie waren Lehrer, Erwecker, Strafprediger, und auch Verkünder der Zukunft. Von dem διδασκαλος aber unterscheiden sie sich, außer durch die Verkündung der Zukunft, theils dadurch, daß sie nur in Augenblicken besonderer Anregung, theils daß sie mehr auf das Gefühl als auf die Erkenntniß würkend lehrten. — Κατα τ. ἀναλ. τ. πιστ. Bei Classikern, Jos., Philo, heißt ἀναλ. „Uebereinstimmung.“ Daher erklärt hier Hesych. richtig: κατα μετρον ἠ κανονα. Wenn nun der Ap. will, daß die προφητεια in einem richtigen Verhältnisse zur πιστις stehe, so kommt es darauf an festzusetzen, was hier die πιστις sei. Es könnte hier πιστις die Glaubenskraft des Menschen anzeigen, über welche sich nicht die begeisterte Rede hinausschwingen solle, und zum göttlichen Worte von dem eigenen hinzuthun. Vgl. die ernste Mahnung Jer. 23, 28. Während nämlich der heidnische μαντις wild von seiner Begeisterung fortgerissen wurde, weil sich menschliche Leidenschaft mit dem göttlichen Elemente vermischte, vermochte der christliche Prophet bei seiner Erleuchtung das Bewußtseyn zu erhalten, 1 Kor. 14, 32. P. kann demnach ermahnen wollen, vermöge dieses die Weissagungen der christlichen Propheten begleitenden Bewußtseyns nicht über die geistliche Glaubenskraft hinauszugehn, die einem Jeden verliehen sei. So Chrys., Theod., Oek., Pel., Calv. u. v. A. Es kann indeß auch πιστις objective stehen von der christlichen Lehre, von welcher die προφητεια nicht abweichen dürfe. So schon Thom. Aq., dann: Salmeron., Cocc., Piscat., Calov. Aehnlich ermahnt der Ap. die Thessalonicher, die προφητειαι nicht gering zu schätzen, indeß doch zu prüfen, was daran gut sei und nur dies zu behalten.

V. 7. Der διακονος war in der ersten christlichen Kirche der, welcher die äußere Sorge, Reinigung des Andachtsortes, Armenpflege, Krankenpflege und dergleichen auf sich hatte, Apg. 6, 1. Bei der Synag. hieß der, welcher dies Amt versah, חזן. Dieser konnte leicht in Gefahr kommen ein Lehramt anzustreben. Zu ἐν τ. διακονιᾳ werden wir hier ergänzen müssen: μενετω oder ἐστω (vgl. den Gebrauch von εἶναι ἐν τινι 1 Tim. 4, 15.). — Διδασκαλια war das regelmäßige, bloß die Erkenntniß angehende Geschäft des Unterrichts.

V. 8. Mit dem Worte παρακαλῶν tritt der Ap. in das Gebiet derjenigen geistlichen Gaben über, welche nicht gerade in bestimmten Aemtern angewandt wurden. Παρακαλεῖν hat die doppelte Bedeutung 1) ermahnen, 2) zureden d. i. trösten. Die erstere möchte hier die passendere seyn. So λογος παρακλησεως Apg. 13, 15. Justin M. (Apol. I. c. 67.) sagt, nach dem Bibelvorlesen habe der προεστως ein Wort der νουθεσια und προκλησις gesagt. Grabe liest statt προκλησις: παρακλησις. — Ὁ μεταδ. ἐν ἁπλοτητι, ohne Seiten- und Neben-Rücksichten, mit der einzigen Rücksicht, daß der, welcher Allmosen bittet, deren bedarf. Damit verlangt denn P. die Entfernung aller Selbstbespiegelung. Vgl. 2 Kor. 9, 13. und Jak. 1, 5. Ἁπλοῦς hat freilich auch die Bedeutung: „reichlich, freigebig" (die Citate aus Profanscrr. und Joseph. bei Kypke und Krebs zu d. Stellen sind dafür entscheidend), allein hier ist die gewöhnliche Bed. passender. — Daß μεταδιδους Amtsnahme für den Allmosensammler (גבאי) gewesen sei, der Anderer Beisteuern ausgiebt, ist eben so schwer glaublich, als daß ἐλεῶν der Krankenpfleger (später parabolanus) sei. — Ὁ προϊσταμενος ἐν σπουδῃ. Man könnte allerdings, da προϊστ. hier unter den Privat-Verrichtungen der Christen steht, es allgemein fassen „wer zu irgend einem Geschäft als Vorsteher gewählt wird." Allein eher ist der Ausdruck doch wohl amtlich zu fassen. P. nennt den Bischof oder Presbyter so: 1 Thess. 5, 12. vgl. 1 Tim. 5, 17., und auch Justin M. nennt den Presbyter: προεστως των ἀδελφῶν (Apolog. I. c. 67. u. a.). 1 Kor. 12, 28. wird die κυβερνησις mit unter die Gnadengaben gezählt. Die πρεσβυτεροι nämlich wurden in die διδασκοντες und κυβερνῶντες getheilt, je nachdem sie verschiedene Gaben hatten. Das letztere Geschäft ist

hier gemeint. — Ἐν ἱλαρότητι. Vgl. 2 Kor. 9, 7. P. widersetzt sich dem opus operatum, wie die Mönche öfter nur aus gesetzlichem Zwange die Kranken pflegten. Dem wahren Christen soll es eine Freude seyn, den Leidenden zu pflegen.

V. 9. Nunmehr werden die Ermahnungen noch allgemeiner. Die Liebe der christlichen Brüder unter einander, soll nicht bloß in äußerem Schein bestehn, sondern aus dem Herzen kommen, 2 Kor. 6, 6. 1 Petr. 1, 22. — Da πονηρον hier auf die Erwähnung der ἀγαπη folgt, und nachher V. 10. wieder von der φιλαδελφια die Rede ist, so scheint es nicht im allgemeinen Sinne zu stehn, sondern „bösartige, feindselige Gesinnung" zu bezeichnen, ἀγαθον im Gegensatze „liebende Gesinnung." Auch bei Profanscrr. heißt πονηρος „bösartig, boshaft," ἀγαθος „wohlwollend."

V. 10. Φιλοστοργοι, so zärtlich liebend, wie die nächsten Verwandten sich lieben. — Εἰς ἀλληλους. Chrys.: μη μενε φιλεῖσθαι παρ᾽ ἑτερου ἀλλ᾽ αὐτος ἐπιπηδα τουτῳ κ. καταρχου. οὑτω γαρ τῆς ἐκεινου φιλιας μισθον καρπωσῃ. — Προηγουμενοι. Προηγεῖσθαι heißt: vorangehn, ein Beispiel geben, 2 Makk. 4, 40. Der Dativ in τιμῇ bedeutet: in Ansehung. Chrys.: οὐδεν οὑτὼ φιλους ποιεῖ ὡς το σπουδαζειν τῇ τιμῇ νικᾶν τον πλησιον. So auch Syr., Vulg. Andere, wie Theod., Pel., nehmen προηγεῖσθαι in der Bedeutung: vorziehen, für vorzüglicher halten. Dann wäre zu vergleichen Phil. 2, 3. Allein diese Bed. ist nicht dem Sprachgebrauche angemessen.

V. 11. Chrys. bezieht diesen Eifer auf das vorher Gesagte: και γαρ εἰσι πολλοι κατα διανοιαν μεν φιλοῦντες κ. οὐκ ὀρεγοντες χεῖρα. δια τοῦτο παντοθεν οἰκοδομεῖ τ. ἀγαπην. Doch steht diese Ermahnung wohl kaum mit der vorigen in Beziehung. Σπουδη ist die ämsige Thätigkeit fürs Reich Gottes, in welcher der Christ nie laß werden soll. P. steigert noch diese Anforderung, indem er einen glühenden Geist fordert. Das Zeitwort ζεω wird von Gemüthsbewegungen gebraucht. Vgl. Apg. 18, 28. Es ist zweifelhaft, ob τῷ πνευματι auf den heiligen Geist oder auf den menschlichen zu beziehen sei. Die erstere Beziehung nehmen Theod., Chrys., Theoph., Calv. u. v. A.

ist, dann könnte man vergleichen 1 Thess. 5, 19. Calv.: caro torpet, stimulis opus habet, solus autem est spiritus fervor, qui nostram pigritiam corrigit. Quanquam Dei donum est, haec tamen partes injunguntur fidelibus, ut torpore excusso flammam divinitus accensam concipiant, sicuti ut plurimum contingit, spiritus impulsum nostra incuria suffocari et extingui. —— *T. κυρίῳ δουλ.* Die Lesart *τ. κυρίῳ* hat die meiste äußere Auct. für sich. Es wäre nur einzuwenden, daß das gewöhnlichere dem ungewöhnlicheren *καιρῷ* untergeschoben worden wäre, allein man kann auch sagen, daß Jemand dem *πνεύματι ζέοντες* eine Einschränkung oder auch eine Erweiterung beifügen wollte, oder aber es könnte auch die abgekürzte Schreibung von *κυρίῳ* falsch gelesen worden, und auf diese Weise der Ausspruch durch das *καιρῷ δ.* in einen locus communis verwandelt worden seyn. Die inneren Gründe für beide Lesarten wiegen sich auf. Wenn *καιρῷ* steht, so kann es sich aufs Vorhergehende beziehen und der Sinn seyn „nehmet jede Gelegenheit wahr." Allein in dieser Bed. ist doch *καιρῷ δουλεύειν* ungebräuchlich, oder es kann — was dann wohl das beste ist — zu dem Folgenden vorbereiten. *Καιρῷ δ.* könnte auch das *ζέοντες τ. πν.* einschränken; dies wäre aber hier matt, wiewohl anderwärts P. diesen Rath giebt, Eph. 5, 6., auf jeden Fall hat es die Bed., in der sonst vorkommt *ἀκολουθεῖν τοῖς καιροῖς*, Polyb., hist. 28, 6, 7. Wenn *κυρίῳ* steht, so kann es den Gegenstand noch bestimmter bezeichnen, auf den die *σπουδή* und das *πνεῦμα ζέον* sich bezieht. Da nun die äußere Auct. überwiegend für *Κυρίῳ* ist, und kein innerer Grund dagegen, so nehmen wir diese Lesart auf. Der Ap., bei seinem Feuer, drückt öfters durch mehrere getrennte Sätze aus, was er hätte durch einen sagen können.

V. 12. Verhalten der Christen im Druck: „Freudigkeit in Aussicht auf des Herrn Hülfe; Standhaftigkeit durch des Herrn Kraft, eine allezeit siegende Waffe; das Gebet ohne Unterlaß." — Es mag mit dem vorigen V. die unbemerkte Ideenverbindung statt finden: Wo feurig für den Herrn gewürkt wird, fehlt es nicht an *θλῖψις*.

V. 13. *Ἅγιοι* sind die gottgeweihten Mitglieder der geistigen Theokratie. *Κοινωνέω* „mittheilen" mit dem Dat. der Sache oder

Person, welcher man mittheilt. —— Φιλοξενια. Durch diese schöne Tugend der ersten Christen wurde die brüderliche Gemeinschaft ungemein gefördert. Der Ap. hielt sie so hoch, daß er sie den Dienern der Kirche zur Bedingung ihres Amtes machte, 1 Tim. 5, 10. Tit. 1, 8.

V. 14. Benehmen der Christen gegen die draußen. Vgl. das Gebot des Herrn, Matth. 5, 44. Chrys.: ὁρα ὁσα ἐντευθεν γινεται τα καλα. κ. σοι μισθος μειζων κ. ὁ πειρασμος ἐλαττων, κἀκεινος ἀποστησεται διωκων, και ὁ θεος δοξασθησεται κ. ἡ διδασκαλια, κ. τ. πεπλανημενῳ γενησεται προς εὐσεβειαν ἡ ση φιλοσοφια.

V. 15. Infinitiven statt Imperat. S. Anm. zu V. 2. Chrys.: „Man sollte meinen, das sei eben nicht schwer, mit Andern sich zu freuen. Es ist aber schwerer als mit Andern zu weinen. Denn dies thut ja auch der natürliche Mensch, wenn er den Freund im Elend sieht. Es gehört aber Gnade dazu, wenn man dem Glück unsers Freundes nicht nur nicht neiden, sondern sogar sich von ganzem Herzen darüber mit ihm freuen soll." — Ja wohl gehört auch eine höhere geistige Liebe dazu, den Wechsel aller unserer Stimmungen überhaupt dem Zustande des christlichen Mitbruders anzupassen. Ein fortdauerndes und ächtes Zartgefühl ist nur bei einem großen Maaße von Liebe möglich.

V. 16. Orig., Theod., Chrys., Ambr.: „geht einer auf den Zustand des Andern ein, um zu empfinden, wie euch zu Muthe seyn würde!" Dann wäre dasselbe wie V. 15. gesagt. — Oek., Erasm. u. A.: „denkt von Andern eben so wohl als von euch!" Für sich hat diese Erkl. nur, daß alsdann der Satz mit dem Folgenden genau zusammenhängt, allein die Gegengründe gegen jene beiden Erkll. nicht zu erwähnen, spricht der Sprachgebrauch dafür, daß το αὐτο φρονεῖν heißt „einmüthig seyn," 2 Kor. 13, 11. Phil. 2, 2. Röm. 15, 5., welches soviel als: το ἑν φρονεῖν in Phil. 2, 2. Statt εἰς ἀλληλους steht sonst ἐν ἀλληλοις Mark. 9, 50. Joh. 13, 35. Röm. 15, 5. Eben so bei Dion. Halik. Antiqu. R. l. IV. c. 20. p. 250. ed. Huds. Auch bei dieser Erkl. schließt sich der Satz an das Folgende, insofern der größte Feind der Eintracht die Hoffahrt ist. —— Ἀλλα τ. ταπεινοῖς συναπαγ. Συναπαγεσθαι τινι heißt „sich

mit Jemand fortführen, fortreißen lassen, fortgehen,“ tropisch im bösen Sinne: „sich durch eine Sache hinreißen (vom rechten Wege abreißen) lassen,“ so Gal. 2, 13. 2 Petr. 3, 17. Es kann nun ταπεινοῖς das Adj. Mascul. seyn, und damit συναπ. in der eigentlichen Bed. verbunden seyn. Dann wäre der Sinn: „laßt euch mit den ταπεινοῖς (dies wären die verachteten Christen) vor Gericht schleppen.“ So Koppe, Schleusn., Stolz. Dann würde indeß der Gegensatz zu dem ὑψηλα φρονειν doch sehr gezwungen seyn. Andere nehmen es in der angezeigten tropischen Bed. aber im guten Sinne, sie erklären ταπεινοι „die Demüthigen,“ und der Sinn wäre dann: „lasset durch die Demüthigen euch zur Demuth leiten.“ So Grot., Limb., Chr. Schmid. Da jedoch das Neutr. τα ὑψηλα voranging, so ziehen es Mehrere, wie Calv., Beza u. A., vor, auch ταπεινοῖς als Neutr. anzusehen, sie übersetzen dann, indem sie dieselbe tropische Bed. von συναπαγ. beibehalten: „lasset von der Demuth euch leiten.“ Jedoch auch diesen zuletzt genannten beiden Auffassungen steht Manches entgegen. Es ist nämlich gar nicht erweislich, daß συναπαγ. auch im guten Sinne „sich hinreißen lassen“ heißen könne. Auch bei Profanscrr. heißt es dies nur im nachtheiligen Sinne, wie denn die Etymologie des Worts ebenfalls nur für diesen sprechen würde. Soll ταπεινοῖς Neutr. seyn, so würde man statt dessen ταπεινοφροσυνη erwarten; soll es Masc. seyn, so wäre der Ausdruck unnatürlich, denn natürlich wäre es doch nicht, wenn P. die Nachahmung der Demüthigen statt des Strebens nach Demuth empfähle. Gerathener dürfte es seyn, συναπάγομαι hier in der Bed. von συμπορευομαι zu nehmen, wie es Hesych. erklärt, jedoch ebenfalls tropisch vom Umgange mit Jemandem zu verstehen. Ταπεινοι können alsdann diejenigen seyn, denen nicht besondere Geistesgaben verliehen sind. Es konnte vielleicht den begabteren Christen der Dünkel blenden, mit solchen schwächeren Christen nicht Gemeinschaft haben zu wollen. Eben so verstehen das συναπαγ. Chrys., Erasm., Clarius, Zeger u. A., das ταπεινοι aber verstehen sie von Armen, Verachteten.

V. 17. Μη γινεσθε φρον. κτλ. S. zu Cap. 11, 25. Wer nicht gern die Meinungen der Brüder hört, wer in allem sich selbst rathen will, der kennt nicht das Band der Vollkommenheit und störet die Eintracht. Man kann vom niedrigsten Christen noch

etwas lernen. —— Μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδ. Indem der Christ das Böse von der Seite der göttlichen Zulassung, und insofern als Schickung Gottes betrachtet, wird es ihm leicht, es mit Gelassenheit zu ertragen. Der Friede, welchen diese Gelassenheit mit sich führt, ist erhebender als das Gefühl der genossenen Rache. —— Προνοούμενοι κτλ. Die Stelle ist aus Sprüchw. 3, 4. Προνοέομαι wie prospicio heißt im Act. sowohl als im Med.: für etwas sorgen. Ἐνώπιον nach dem hebr. לפני oder נגד: „nach dem Urtheile." Der Christ soll, soweit sein Gewissen es erlaubt, so wandeln, daß auch die Welt keinen Anstoß nimmt (1. Kor. 10, 32.). Aus dem Leben gegriffen ist das, was Tertullian die Heiden von solchen Christen sagen läßt: Bonus vir Caius Sejus, tantum quod Christianus. (Tert. Apol. c. 3.).

V. 18. Der Christ soll nicht Anstoß suchen, er soll nicht durch das, was nicht aus dem christlichen Geist gekommen ist, Anstoß veranlassen. Daher spricht der Erlöser den μακαρισμός nur über diejenigen, die um seines Namens willen verfolgt werden.

V. 19. Diese Ermahnung schließt sich an die vorige. Um uns zu rächen, sollen wir mit der Welt nicht in Unfrieden gerathen. Die Rache sollen wir Gott anheimstellen. Es giebt drei Erklärungsarten des τόπον διδόναι τῇ ὀργῇ. 1) ὀργή ist der Zorn der Widersacher. Τόπον διδόναι heißt: „aus dem Wege gehn." So Pel., Ambrosius, Basil., Schöttg., Ammon. Im Rabb. heißt נתן מקום „weichen, aus dem Wege gehn." 2) ὀργή ist der eigene Zorn. Τόπον διδόναι heißt nach dem Lat. spatium dare rei: „aufschieben." So Vos, Surenh., Koppe. Für den Gebrauch des τόπος könnte man Weish. 12, 20. vergleichen. Dem Sprachgebr. am angemessensten ist es indeß τόπον διδόναι in der Bed. zu nehmen „Zutritt lassen, würken lassen," wobei dann ὀργή der Zorn Gottes ist. In dieser Bed. ist τόπον διδόναι ganz gewöhnlich, während die andern beiden Bedeutungen unerweislich sind. Joseph., Archaeol. l. XVI. c. 11. §. 6. sagt τῷ ἐνδοιασμῷ τόπον διδόναι. Eph. 4, 27. steht τ. διαβόλῳ τόπον διδόναι. Vgl. auch Luc. 14, 9. Plut., de ira cohibenda, c. 14. hat sogar gerade in Bezug auf den Zorn

dieselbe Redensart: καὶ ὡς μὴ τιμωρούμενος αὐτῇ (τ. ὀργῇ) δι-δόναι τόπον. Sonst auch χώραν διδόναι ἀδικοῦσι, Hyton., Comm. l. 3. c. 6. Auch im Rabb. läßt sich dieser Sprachgbr. nachweisen. Berach., c. 4. heißt es: „מַה מָּקוֹם לִתְפִלָּה זוֹ was ist die Veranlassung zu diesem Gebete?" Der Sinn des Ap. ist demnach, der Christ solle ruhig abwarten, was Gott selbst zum Schirm der Unschuld und zur Strafe des Bösen thun werde. Die alttestamentl. Stelle ist 5 Mos. 32, 35.

V. 20. Der Ap. steigert noch die Pflichten des Christen in Bezug auf Feinde. Nicht nur nicht rächen soll er sich, sondern Liebe erweisen. Der bildliche Ausspruch ist aus Sprüchw. 25, 21, 22. entlehnt. Speisen und Tränken ist Bild für Wohlthaten. Brennende Kohlen sind Bild des Schmerzes. Bei den Rabb. kommt in diesem Sinne die nach Ps. 9, 6. 18, 9. gebildete Redensart נָתַן גֶּחָלִים וּבְרָקִים „Kohlen und Blitze Jemandem geben" vor. So heißt es auch in Consessus Hariri, Cons. V. p. 175. ed. Schult.: وَدَّعَنِي وَمَضَى وَاوْدَعَ قَلْبِي جَمْرَ الْغَضَاءِ „er nahm von mir Abschied und ging und ließ in meinem Herzen glühende Kohlen der Tamariske (die lange Feuer hält) zurück." Im Arabschah, Vita Timuri, ed. Gol. p. 126. und sonst öfter kommt شَوَى und كَوَى mit قَلْب verbunden vor „das Herz braten und brennen," für: „Schmerzen verursachen." Ja noch mehr stimmt die Redensart 4 Esra 16, 54. mit der unsrigen: ne neget nocens se peccasse, nam carbones ignis comburet super caput eius, qui se in Dominum Deum peccasse negaverit. In Pirke Ab., c. 2, §. 10. sind „Kohlen der Weisen" so viel wie „schmerzende Stichelreden: הֱוֵה מִתְחַמֵּם כְּנֶגֶד אוּרָן שֶׁל חֲכָמִים וֶהֱוֵה זָהִיר בְּגַחַלְתָּן. Nun kann der Ausspruch so verstanden werden, als würde auf diese Weise das Strafgericht des Bösen erhöht. So verstehen es Chrys., Theod., Theoph., Phot., Grot., Cameron., Wetst. u. A. Die Aeltesten verbinden indeß den folgenden V. so damit: „allerdings kommt dadurch über den Bösen ein größeres Strafgericht, doch soll dies nicht der Beweggrund für deinen Liebeserweis seyn, sondern du sollst zur Absicht haben, das Böse durch das Gute zu besiegen." Richtiger wird es aber seyn, wenn wir die glühenden Kohlen als das Bild des peinigenden Gefühls der Beschämung ansehn, welches Gefühl

Person, welcher man mittheilt. — *Φιλοξενια*. Durch diese schöne Tugend der ersten Christen wurde die brüderliche Gemeinschaft ungemein gefördert. Der Ap. hielt sie so hoch, daß er sie den Dienern der Kirche zur Bedingung ihres Amtes machte, 1 Tim. 5, 10. Tit. 1, 8.

V. 14. Benehmen der Christen gegen die draußen. Vgl. das Gebot des Herrn, Matth. 5, 44. Chrys.: *ὁρα ὁσα ἐντεῦθεν γινεται τα καλα. κ. σοὶ μισθος μειζων κ. ὁ πειρασμος ἐλαττων, κἀκεινος ἀποστησεται διωκων, και ὁ θεος δοξασθησεται κ. ἡ διδασκαλια, κ. τ. πεπλανημενῳ γενησεται προς εὐσεβειαν ἡ ση φιλοσοφια.*

V. 15. Infinitiven statt Imperat. S. Anm. zu V. 2. Chrys.: „Man sollte meinen, das sei eben nicht schwer, mit Andern sich zu freuen. Es ist aber schwerer als mit Andern zu weinen. Denn dies thut ja auch der natürliche Mensch, wenn er den Freund im Elend sieht. Es gehört aber Gnade dazu, wenn man dem Glück unsers Freundes nicht nur nicht neiden, sondern sogar sich von ganzem Herzen darüber mit ihm freuen soll." — Ja wohl gehört auch eine höhere geistige Liebe dazu, den Wechsel aller unserer Stimmungen überhaupt dem Zustande des christlichen Mitbruders anzupassen. Ein fortdauerndes und ächtes Zartgefühl ist nur bei einem großen Maaße von Liebe möglich.

V. 16. Orig., Theod., Chrys., Ambr.: „geht einer auf den Zustand des Andern ein, um zu empfinden, wie euch zu Muthe seyn würde!" Dann wäre dasselbe wie V. 15. gesagt. — Oek., Erasm. u. A.: „denkt von Andern eben so wohl als von euch!" Für sich hat diese Erkl. nur, daß alsdann der Satz mit dem Folgenden genau zusammenhängt, allein die Gegengründe gegen jene beiden Erkll. nicht zu erwähnen, spricht der Sprachgebrauch dafür, daß *το αὐτο φρονεῖν* heißt „einmüthig seyn," 2 Kor. 13, 11. Phil. 2, 2. Röm. 15, 5., welches soviel als: *το ἑν φρονεῖν* in Phil. 2, 2. Statt *εἰς ἀλληλους* steht sonst *ἐν ἀλληλοις* Mark. 9, 50. Joh. 13, 35. Röm. 15, 5. Eben so bei Dion. Halik. Antiqu. R. l. IV. c. 20. p. 250. ed. Huds. Auch bei dieser Erkl. schließt sich der Satz an das Folgende, insofern der größte Feind der Eintracht die Hoffahrt ist. — *Ἀλλα τ. ταπεινοῖς συναπαγ.* *Συναπαγεσθαι τινι* heißt „sich

ob, dann könnte man vergleichen 1 Thess. 5, 19. Calv.: caro torpet, stimulis opus habet, solus autem est spiritus fervor, qui nostram pigritiam corrigit. Quanquam Dei donum est, haec tamen partes injunguntur fidelibus, ut torpore excusso flammam divinitus accensam concipiant, sicuti ut plurimum contingit, spiritus impulsum nostra incuria suffocari et extingui. —— *T. κυρίῳ δουλ.* Die Lesart *τ. κυρίῳ* hat die meiste äußere Auct. für sich. Es wäre nur einzuwenden, daß das gewöhnlichere dem ungewöhnlicheren *καιρῷ* untergeschoben worden wäre, allein man kann auch sagen, daß Jemand dem *πνεύματι ζέοντες* eine Einschränkung oder auch eine Erweiterung beifügen wollte, oder aber es könnte auch die abgekürzte Schreibung von *κυρίῳ* falsch gelesen worden, und auf diese Weise der Ausspruch durch das *καιρῷ δ.* in einen locus communis verwandelt worden seyn. Die inneren Gründe für beide Lesarten wiegen sich auf. Wenn *καιρῷ* steht, so kann es sich aufs Vorhergehende beziehen und der Sinn seyn „nehmet jede Gelegenheit wahr." Allein in dieser Bed. ist doch *καιρῷ δουλεύειν* ungebräuchlich, oder es kann — was dann wohl das beste ist — zu dem Folgenden vorbereiten. *Καιρῷ δ.* könnte auch das *ζέοντες τ. πν.* einschränken; dies wäre aber hier matt, wiewohl anderwärts P. diesen Rath giebt, Eph. 5, 6., auf jeden Fall hat es die Bed., in der sonst vorkommt *ἀκολουθεῖν τοῖς καιροῖς*, Polyb., hist. 28, 6, 7. Wenn *κυρίῳ* steht, so kann es den Gegenstand noch bestimmter bezeichnen, auf den die *σπουδή* und das *πνεῦμα ζέον* sich bezieht. Da nun die äußere Auct. überwiegend für *Κυρίῳ* ist, und kein innerer Grund dagegen, so nehmen wir diese Lesart auf. Der Ap., bei seinem Feuer, drückt öfters durch mehrere getrennte Sätze aus, was er hätte durch einen sagen können.

V. 12. Verhalten der Christen im Druck: „Freudigkeit in Aussicht auf des Herrn Hülfe; Standhaftigkeit durch des Herrn Kraft, eine allezeit siegende Waffe; das Gebet ohne Unterlaß." — Es mag mit dem vorigen V. die unbemerkte Ideenverbindung statt finden: Wo feurig für den Herrn gewürkt wird, fehlt es nicht an *θλίψις*.

V. 13. *Ἅγιοι* sind die gottgeweihten Mitglieder der geistigen Theokratie. *Κοινωνέω* „mittheilen" mit dem Dat. der Sache oder

Person, welcher man mittheilt. — *Φιλοξενια.* Durch diese schöne Tugend der ersten Christen wurde die brüderliche Gemeinschaft ungemein gefördert. Der Ap. hielt sie so hoch, daß er sie den Dienern der Kirche zur Bedingung ihres Amtes machte, 1 Tim. 5, 10. Tit. 1, 8.

V. 14. Benehmen der Christen gegen die draußen. Vgl. das Gebot des Herrn, Matth. 5, 44. Chrys.: *ὁρα ὁσα ἐντεῦθεν γινεται τα καλα. κ. σοι μισθος μειζων κ. ὁ πειρασμος ἐλαττων, κἀκεινος ἀποστησεται διωκων, και ὁ θεος δοξασθησεται κ. ἡ διδασκαλια, κ. τ. πεπλανημενῳ γενησεται προς εὐσεβειαν ἡ ση φιλοσοφια.*

V. 15. Infinitiven statt Imperat. S. Anm. zu V. 2. Chrys.: „Man sollte meinen, das sei eben nicht schwer, mit Andern sich zu freuen. Es ist aber schwerer als mit Andern zu weinen. Denn dies thut ja auch der natürliche Mensch, wenn er den Freund im Elend sieht. Es gehört aber Gnade dazu, wenn man dem Glück unsers Freundes nicht nur nicht neiden, sondern sogar sich von ganzem Herzen darüber mit ihm freuen soll." — Ja wohl gehört auch eine höhere geistige Liebe dazu, den Wechsel aller unserer Stimmungen überhaupt dem Zustande des christlichen Mitbruders anzupassen. Ein fortdauerndes und ächtes Zartgefühl ist nur bei einem großen Maaße von Liebe möglich.

V. 16. Orig., Theod., Chrys., Ambr.: „geht einer auf den Zustand des Andern ein, um zu empfinden, wie euch zu Muthe seyn würde!" Dann wäre dasselbe wie V. 15. gesagt. — Oek., Erasm. u. A.: „denkt von Andern eben so wohl als von euch!" Für sich hat diese Erkl. nur, daß alsdann der Satz mit dem Folgenden genau zusammenhängt, allein die Gegengründe gegen jene beiden Erkll. nicht zu erwähnen, spricht der Sprachgebrauch dafür, daß *το αὐτο φρονεῖν* heißt „einmüthig seyn," 2 Kor. 13, 11. Phil. 2, 2. Röm. 15, 5., welches soviel als: *το ἓν φρονεῖν* in Phil. 2, 2. Statt *εἰς ἀλληλους* steht sonst *ἐν ἀλληλοις* Mark. 9, 50. Joh. 13, 35. Röm. 15, 5. Eben so bei Dion. Halik. Antiqu. R. l. IV. c. 20. p. 250. ed. Huds. Auch bei dieser Erkl. schließt sich der Satz an das Folgende, insofern der größte Feind der Eintracht die Hoffahrt ist. — *Ἀλλα τ. ταπεινοῖς συναπαγ.* *Συναπαγεσθαι τινι* heißt „sich

mit Jemand fortführen, fortreißen lassen, fortgehen," tropisch im bösen Sinne: „sich durch eine Sache hinreißen (vom rechten Wege abreißen) lassen," so Gal. 2, 13. 2 Petr. 3, 17. Es kann nun ταπεινοῖς das Adj. Mascul. seyn, und damit συναπ. in der eigentlichen Bed. verbunden seyn. Dann wäre der Sinn: „laßt euch mit den ταπεινοῖς (dies wären die verachteten Christen) vor Gericht schleppen." So Koppe, Schleusn., Stolz. Dann würde indeß der Gegensatz zu dem ὑψηλα φρονειν doch sehr gezwungen seyn. Andere nehmen es in der angezeigten tropischen Bed. aber im guten Sinne, sie erklären ταπεινοι „die Demüthigen," und der Sinn wäre dann: „lasset durch die Demüthigen euch zur Demuth leiten." So Grot., Limb., Chr. Schmid. Da jedoch das Neutr. τα ὑψηλα voranging, so ziehen es Mehrere, wie Calv., Beza u. A., vor, auch ταπεινοῖς als Neutr. anzusehen, sie übersetzen dann, indem sie dieselbe tropische Bed. von συναπαγ. beibehalten: „lasset von der Demuth euch leiten." Jedoch auch diesen zuletzt genannten beiden Auffassungen steht Manches entgegen. Es ist nämlich gar nicht erweislich, daß συναπαγ. auch im guten Sinne „sich hinreißen lassen" heißen könne. Auch bei Profanscrr. heißt es dies nur im nachtheiligen Sinne, wie denn die Etymologie des Worts ebenfalls nur für diesen sprechen würde. Soll ταπεινοῖς Neutr. seyn, so würde man statt dessen ταπεινοφροσυνη erwarten; soll es Masc. seyn, so wäre der Ausdruck unnatürlich, denn natürlich wäre es doch nicht, wenn P. die Nachahmung der Demüthigen statt des Strebens nach Demuth empfähle. Gerathener dürfte es seyn, συναπαγομαι hier in der Bed. von συμποϱευομαι zu nehmen, wie es Hesych. erklärt, jedoch ebenfalls tropisch vom Umgange mit Jemandem zu verstehen. Ταπεινοι können alsdann diejenigen seyn, denen nicht besondere Geistesgaben verliehen sind. Es konnte vielleicht den begabteren Christen der Dünkel blenden, mit solchen schwächeren Christen nicht Gemeinschaft haben zu wollen. Eben so verstehen das συναπαγ. Chrys., Erasm., Clarius, Zeger u. A., das ταπεινοι aber verstehen sie von Armen, Verachteten.

V. 17. Μη γινεσθε φϱον. κτλ. S. zu Cap. 11, 25. Wer nicht gern die Meinungen der Brüder hört, wer in allem sich selbst rathen will, der kennt nicht das Band der Vollkommenheit und störet die Eintracht. Man kann vom niedrigsten Christen noch

etwas lernen. — Μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδ. Indem der Christ das Böse von der Seite der göttlichen Zulassung, und insofern als Schickung Gottes betrachtet, wird es ihm leicht, es mit Gelassenheit zu ertragen. Der Friede, welchen diese Gelassenheit mit sich führt, ist erhebender als das Gefühl der genossenen Rache. — Προνοούμενοι κτλ. Die Stelle ist aus Sprüchw. 3, 4. Προνοέομαι wie prospicio heißt im Act. sowohl als im Med.: für etwas sorgen. Ἐνώπιον nach dem hebr. [illegible] oder נגד: „nach dem Urtheile." Der Christ soll, soweit sein Gewissen es erlaubt, so wandeln, daß auch die Welt keinen Anstoß nimmt (1. Kor. 10, 32.). Aus dem Leben gegriffen ist das, was Tertullian die Heiden von solchen Christen sagen läßt: Bonus vir Caius Sejus, tantum quod Christianus! (Tert. Apol. c. 3.)

V. 18. Der Christ soll nicht Anstoß suchen, er soll nicht durch das, was nicht aus dem christlichen Geist gekommen ist, Anstoß veranlassen. Daher spricht der Erlöser den μακαρισμὸς nur über diejenigen, die um seines Namens willen verfolgt werden.

V. 19. Diese Ermahnung schließt sich an die vorige. Um uns zu rächen, sollen wir mit der Welt nicht in Unfrieden gerathen. Die Rache sollen wir Gott anheimstellen. Es giebt drei Erklärungsarten des τοπον διδοναι τῃ ὀργῃ. 1) ὀργη ist der Zorn der Widersacher. Τοπον διδοναι heißt: „aus dem Wege gehn." So Pel., Ambrosius, Basil., Schöttg., Ammon. Im Rabb. heißt נתן מקום „weichen, aus dem Wege gehn." 2) ὀργη ist der eigene Zorn. Τοπον διδοναι heißt nach dem Lat. spatium dare rei: „aufschieben." So Bos, Surenh., Koppe. Für den Gebrauch des τοπος könnte man Weish. 12, 20. vergleichen. Dem Sprachgebr. am angemessensten ist es indeß τοπον διδοναι in der Bed. zu nehmen „Zutritt lassen, würken lassen," wobei dann ὀργη der Zorn Gottes ist. In dieser Bed. ist τοπον διδοναι ganz gewöhnlich, während die andern beiden Bedeutungen unerweislich sind. Joseph., Archaeol. l. XVI. c. 11. §. 6. sagt τῷ ἐνδοιασμῷ τοπον διδοναι. Eph. 4, 27. steht τ. διαβολῳ τοπον διδοναι. Vgl. auch Luc. 14, 9. Plut., de ira cohibenda, c. 14. hat sogar gerade in Bezug auf den Zorn

dieselbe Redensart: καὶ δε μηδε παιζοντας αὐτῇ (τ. ὀργῇ) διδοναι τοπον. Sonst auch χωραν διδοναι ἀδικουσιν, Anton., Comm. l. 3. c. 6. Auch im Rabb. läßt sich dieser Sprachgebr. nachweisen. Berach., c. 4. heißt es: מה מקום לתפלה זו „was ist die Veranlassung zu diesem Gebete?" Der Sinn des Ap. ist demnach, der Christ solle ruhig abwarten, was Gott selbst zum Schirm der Unschuld und zur Strafe des Bösen thun werde. Die alttestamentl. Stelle ist 5 Mos. 32, 35.

V. 20. Der Ap. steigert noch die Pflichten des Christen in Bezug auf Feinde. Nicht nur nicht rächen soll er sich, sondern Liebe erweisen. Der bildliche Ausspruch ist aus Sprüchw. 25, 21, 22. entlehnt. Speisen und Tränken ist Bild für Wohlthaten. Brennende Kohlen sind Bild des Schmerzes. Bei den Rabb. kommt in diesem Sinne die nach Ps. 9, 6. 18, 9. gebildete Redensart נָתַן גֶּחָלִים וּזִקִּים „Kohlen und Blitze Jemandem geben" vor. So heißt es auch in Consessus Hariri, Cons. V. p. 175. ed. Schult.: ودعني ومضي واودع قلبي جمر الغضاء „er nahm von mir Abschied und ging und ließ in meinem Herzen glühende Kohlen der Tamariske (die lange Feuer hält) zurück." Im Arabschah, Vita Timuri, ed. Gol. p. 126. und sonst öfter kommt شوي und كوي mit قلب verbunden vor „das Herz braten und brennen," für: „Schmerzen verursachen." Ja noch mehr stimmt die Redensart 4 Esra 16, 54. mit der unsrigen: ne neget nocens se peccasse, nam carbones ignis comburet super caput eius, qui se in Dominum Deum peccasse negaverit. In Pirke Av., c. 2. §. 10. sind „Kohlen der Weisen" so viel wie „schmerzende Stichelreden: הֱוֵי מִתְחַמֵּם כְּנֶגֶד אוּרָן שֶׁל חֲכָמִים וֶהֱוֵי זָהִיר בְּגַחַלְתָּן. Nun kann der Ausspruch so verstanden werden, als würde auf diese Weise das Strafgericht des Bösen erhöht. So verstehen es Chrys., Theod., Theoph., Phot., Grot., Cameron., Wetst. u. A. Die Aeltesten verbinden indeß den folgenden V. so damit: „allerdings kommt dadurch über den Bösen ein größeres Strafgericht, doch soll dies nicht der Beweggrund für deinen Liebeserweis seyn, sondern du sollst zur Absicht haben, das Böse durch das Gute zu besiegen." Richtiger wird es aber seyn, wenn wir die glühenden Kohlen als das Bild des peinigenden Gefühls der Beschämung ansehn, welches Gefühl

am Ende, dem Widersacher zur Abbitte nöthigt, insofern auf die Länge kein noch so hartes Herz einer sich gleich bleibenden, gelassenen, überall sich vergessenden und unterordnenden Liebe widerstehen kann. Gerade dasselbe wird nachher V. 21. ohne Bild gesagt. Sehr trefflich erklären diesen V. auf die angegebne Weise Aug. de doct. christ. l. III. c. 16. und Hieron. ep. 120. ad Hedib. ed. Vall. (150 in den andern Ausgaben) qu. 1. Eben so verstehen den Satz Pel. Ambr. Erasm. Clarius u. A.

V. 21. [illegible] Wir werden dann vom Bösen besiegt, wenn wir aus der Gelassenheit eines himmlischen Sinnes uns herausreißen lassen und in jene Leidenschaften hineinstürzen. Aber wir besiegen das Böse durch das Gute, wenn wir den Widersacher durch unsere Gelassenheit selbst zur Gelassenheit bringen.

Capitel XIII.

Inhalt.

Ermahnung zur Unterwerfung unter die Obrigkeit, weil dieselbe von Gott geordnet sei, verbunden mit der Ermahnung überhaupt einen himmlischen Wandel zu führen und namentlich der Liebe sich zu befleißigen.

V. 1. Der Ap. ermahnt die Christen der Obrigkeit unterthänig zu seyn, wie sich ähnliche Ermahnungen auch Tit. 3, 1. 1 Petr. 2, 13. finden. Es waren dieselben in jener Zeit für die Christen sehr wichtig. Theils konnten nämlich die Neubekehrten, da der Geist Christi sie in eine ganz andere geistige Ordnung der Dinge einführte, da sie sich nunmehr zu Freunden, Aeltern, Mitbürgern in einem andern Verhältnisse als früher erblickten, ja auch im Gegensatze zu den weltlichen Verhältnissen und Lebensweisen oft kämpfend auftreten mußten, sie konnten durch alles dieses sich überhaupt zu einem die alte Ordnung der Dinge umstoßenden, über=

mächtigen Geiste walten lassen. Wir bemerken, wie die Reformatoren auch bei der Umwälzung ihrer Zeit solchen Irrthümern vorzubeugen hatten. Außerdem sahen die Christen jener Zeit, weil sie unter weltlicher Obrigkeit standen, sich oftmals genöthigt, wo ihr Gewissen es gebot, den Befehlen derselben zu widerstreben. Theils gab ihnen dies den Anschein empörerischer Gesinnung, wie sie denn auch von den Heiden als Feinde des Kaisers und ἀντι-τάκται vorgestellt werden (vgl. die Anschuldigung der Juden Apg. 17, 7); theils konnte wirklich dadurch in ihnen der Wunsch erregt werden, sich solcher Herrschaft zu entledigen. Dazu kam, daß wohl auch die Judenchristen aufrührerischen Geist in die christlichen Gemeinden mitbrachten, indem die Juden, nach 5 Mos. 17, 15. einen jüdischen Herrscher verlangend, stets gegen die römische Macht sich auflehnten (Joseph., Archaeol. l. XVII. c. 2. §. 4. Sueton., Claud. c. 25.), und politisch-religiöse Schwärmer erzeugten, wie den Judas von Gamala. Das wahre Christenthum aber strebt nicht nach äußerer Entbundenheit und Freiheit, sondern nach Freiheit der Seele vom Joche der Sünde (vgl. die herrlichen Worte Tertullian's im Apol. c. 1.: nihil de causa sua [religio christ.] deprecatur, quia nec de conditione miratur, scit se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos invenire, caeterum sedes, spem, gratiam, dignitatem coelis habere). Und wenn gleich das wahre Christenthum auch in den Herrschern den Despotismus nicht wird entstehen lassen, so wird es doch in dem Christen, welcher nun einmal einem despotischen Scepter unterworfen ist, statt Widerstreben gegen das Böse zu erwecken, bewürken, daß auch dieses Joch, wie manches andere des Lebens, als von Gott getragen und zur Förderung des Seelenheils benutzt werde. Auch hier heißt es dann: νικα ἐν τῷ ἀγαθῷ το κακον. Und lehrte der Ap. eine solche Unterwerfung unter heidnische harte Obrigkeiten, wie vielmehr wird sie unter harte christliche Obrigkeiten statt finden müssen! —— Πᾶσα ψυχη nach dem Hebr. für ἕκαστος. —— Ὑπερεχων „der Ausgezeichnete, Gewalthaber," Weish. 6, 5. 1 Petr. 2, 13. οἱ ἐν ὑπεροχῇ κειμενοι 2 Makk. 3, 11. — Theod.: ἰστεον μεντοι, ὡς το ἀρχειν κ. ἀρχεσθαι τῆς τ. θεοῦ προμηθειας ἐξηρτησεν ὁ θειος ἀποστολος, οὐ το τον δεῖνα ἢ τον δεῖνα ἀρχειν. οὐ γαρ τ. θεοῦ χειροτονια τ. ἀδικων ἢ

ἐξουσία, ἀλλὰ αὐτὴ ἡ τ. ἡγεμονίας οἰκονομία. [illegible] τοὺς ἀγαθοὺς ἄρχοντας τιμῶντας τὸ δίκαιον — [illegible] δὲ πλημμελοῦντας βουλομένους κ. παρὰ [illegible] χαρθῆναι συγχωρεῖ. Chrys.: „Der Christ sage nicht: [illegible] Wie? Uns, die wir mit Christo herrschen, unterwirfst du irdischen Königen? Der Ap. erklärt, insofern er dies thut, unterwirft er sie nur Gott." Das δε bezeichnet nur den logischen Gegensatz; οὖσαι sind „die wirklich bestehenden."

V. 2. Ἑαυτοῖς κρίμα λ. Aehnlich in 2 Petr. 2, 1. Geht wohl darauf, daß es schon in der Ordnung der Dinge liegt, daß jeder Aufruhr seine gebührende Strafe mit sich führt. — Κρίμα λ. ist nach dem hebr. נָשָׂא מִשְׁפָּט „Strafe leiden."

V. 3. Schon Aug. bemerkt, die heidnische Obrigkeit sei doch nicht so beschaffen gewesen, daß sie das christlich Gute gelobt habe, ἔπαινος sei daher die Märtyrerkrone. Ebenso Pel., Zeger u. A. Allein P. spricht nur von dem Verhalten der Obrigkeit zu demjenigen, was auch dem Christen Sünde war, wie namentlich die Empörung. Gebe sich der Christ solchen unchristlichen Sünden hin, so könne ihn sein Christenthum nicht schützen.

V. 4. Auch bei diesem Satze muß man an die Beziehung denken, die dem Ap. vorschwebte, nämlich auf Ruhestörer. Bei solchen übe die Obrigkeit ihr Recht als ein göttliches aus. Das Schwert ist Insigne des Herrschers. Bei den Talmudisten: מַלְכָּא בַּעַל חַרְבָּא „der König, der das Schwert trägt." Bei den alten Römern trug der Lictor das Beil vor dem Dictator, dem Consul u. s. w. Die Kaiser trugen einen Dolch als Zeichen über Leben und Tod (Sueton., Galba c. 11. Tacit. Historiar. l. III. c. 68.), auch trugen diesen Dolch die praefecti praetorio, und obersten Kriegsanführer. — Ὀργὴ ist hier „Strafe."

V. 5. Von beiden Seiten wird der Christ zum Gehorsam gegen die Obrigkeit angemahnt, von Seiten der ihr von Gott verliehenen Macht zu strafen, und von Seiten seines eigenen Gewissens, welches ihm diesen Gehorsam als unerläßliche Pflicht vorstellt. So sollen die Knechte um ihres Gottes willen die Gebote ihrer Herrn thun, Eph. 6, 6.

V. 6. Φόρους τελεῖτε kann Imper. oder Indic. seyn. Λειτουργοὶ γὰρ κτλ. Es giebt eine zwiefache Auffassung dieses Ausspruches. Man kann λειτουργοι im engeren Sinne von den Abgabeneinnehmern verstehen, αὐτο τοῦτο ist dann das Amt derselben, θεοῦ εἰσιν ist Prädicat und θεοῦ soviel als ἀπο θεοῦ: „die Abgabeneinnehmer sind göttlich eingesetzt, und sind gerade zu diesem Geschäft da." Das τελεῖτε würde dann als Imp. zu nehmen seyn. So Koppe. Diese Erklärung hat Manches für sich. Sie paßt sehr wohl in den Zusammenhang und motivirt die Aufforderung zur Zahlung des Zolles. Sie war um so eher nöthig, da die Juden nicht nur überhaupt von den τελωναις sehr gering dachten wegen der vielen Unterschleife derselben, sondern auch wirklich Bedenken trugen einer heidnischen Obrigkeit Zoll zu geben (Matth. 22, 17. Judas von Gamala lehrte nach Joseph., Archaeol. l. XVIII. c. 1.: την ἀποτιμησιν οὐδεν ἀλλο ἢ ἄντικρυς δουλειαν ἐπιφερειν); auch läßt sich dann das εἰς αὐτο τοῦτο leicht erklären. Allein λειτουργοι, ohne weiteren Zusatz, kann doch nicht wohl gleichbedeutend mit τελωνης seyn; auch erscheint es hier allerdings unnatürlich das θεοῦ εἰσιν als Prädicat zu betrachten und zu übersetzen „sie sind von Gott eingesetzt." Vorzüglicher ist daher die gewöhnliche Erklärung, nach welcher λειτουργοι θεοῦ Prädicat der Magistratspersonen überhaupt ist, als welche Werkzeuge Gottes sind, Gerechtigkeit auf der Erde zu erhalten, das αὐτο τοῦτο ist das λειτουργεῖν τ. θεῷ. Auch bei dieser Auffassung der Worte ist es besser, τελεῖτε als Imper. anzusehn. Die Ermahnung war nothwendig, denn es herrschte in jener Zeit im ganzen römischen Reiche Veruntreuung bei den Zöllen und Abgaben überhaupt. Destomehr stachen in dieser Hinsicht die Christen ab, wenn sie, die doch Feinde der Heiden waren, in den Abgaben eine solche Treue offenbarten, daß Tertull. sagt, was die Römer bei den Christen an Tempelabgaben verlören, gewönnen sie durch die Gewissenhaftigkeit der letzteren bei den Zöllen (Tert., Apolog. c. 42. in fine). Und zwar geschah dies selbst unter heidnischer Obrigkeit, unter einem Claudius, Nero u. A.!

V. 7. Der Christ unterwirft sich jeglicher menschlichen Ordnung, die nicht wider die göttliche streitet. Vortrefflich spricht dies Tatian mit Beziehung auf unsre Stelle aus, contra Graecos

c. 4. p. 246. ed. Bened.: Ει μὴ τοῖς τινων νομιμων συγχρῆσθαι βουλομαι, τινος χαριν καθαπερ μιαρωτατος μεμισημαι; προςταττει φορους τελεῖν ὁ βασιλευς; ἑτοιμος παρεχειν· δουλευειν ὁ δεσποτης κ. ὑπηρετεῖν; την δουλειαν γινωσκων. τον μεν γαρ ἀνθρωπον ἀνθρωπινως τιμητεον, φοβητεον δε μονον τον θεον. Πᾶσι hat man nicht auf alle Arten von Obrigkeiten zu beziehen, wie Welz, Grot. u. A. wollen, sondern auf alle Arten von Menschen. Ὀφειλη die Schuld, tropisch: die Pflicht. Τῷ τον φορον per attract. statt ᾧ τον φορον ὀφειλετε τουτῳ τον φορον. Τελος bezeichnet eigentlich die Abgaben für Waaren, φορος ebenso wie κῆνσος (Matth. 17, 25.) für Personen und Grundbesitzung; sonst werden auch beide Worte vertauscht. Φοβος und τιμη gebühren beide den Höheren, die uns vorgesetzt sind, τιμη denen, die nicht eben uns vorgesetzt sind.

V. 8. So wie schon die letzteren Worte des vorigen Verses nicht mehr so ganz speciell sich auf die Obrigkeiten bezogen, so geht P. hier ganz in das Allgemeine über. Er will zeigen, daß die rechte lebendige Liebe die Lehrmeisterin aller Pflichten ist. Diesen Gedanken knüpft er geistvoll an das Vorige an, indem er ermahnt, keine Pflicht ganz unerfüllt zu lassen, außer die der Liebe, weil wir diese nie in ihrem ganzen Maaße erfüllen können. Trefflich sagt Aug. (Ep. 62. ad Coelest.) zu diesen Worten: semper debeo charitatem quae sola etiam reddita semper detinet debitorem. Redditur enim cum impenditur, debetur autem etiam si reddita fuerit, quia nullum erat tempus quando impendenda iam non sit, nec cum redditur amittitur, sed potius reddendo multiplicatur. Habendo enim redditur, non carendo. Et cum reddi non possit nisi habeatur, nec haberi possit nisi reddatur, imo etiam cum redditur ab homine, crescit in homine, et tanto maior acquiritur quanto pluribus redditur. —— Ὁ γαρ ἀγαπῶν κτλ. Alle Uebertretung geht hervor aus der Liebe zu uns selbst, die in Gegensatz mit der Liebe Gottes an sich und Gottes in dem Nächsten besteht. Liebe ist Ausleerung von sich selbst und Aufnahme des andern in uns selbst, also vollkommene Vernichtung der Selbstsucht, darum ist sie auch die Erfüllung aller Gebote. Gal. 5, 14. Matth. 22, 39, 40. 1 Tim. 1, 5. Jak. 2, 8.

V. 9. Ἀνακεφαλαιοῦν und συγκεφαλαιοῦν heißt: mehrere Zahlen in eine zusammenziehn, also: mehrere Dinge in eins fassen.

V. 10. Wie πληροῦν im N. T. die Bedeutung hat „ein Gebot erfüllen," so hat auch πλήρ. die Bedeutung „die Vollziehung, die vollkommene Beobachtung." Verwandt sind die Prädicate, welche die Liebe 1 Tim. 1, 5. und Jak. 2, 8. erhält. R. Akibha nannte ähnlicherweise das Gebot 3 Mos. 19, 8. כְּלָל גָּדוֹל „der große Inbegriff." Chrys.: „So wollen wir uns denn lieben, und so auch den, der uns allermeist geliebt hat, Gott. Menschliche Liebe ist voll Eifersucht und verlangt nur Liebe für sich. Gott aber spricht: Laß mich mit dir wetteifern, wer die Menschen am meisten lieben wird. Je mehr du sie liebst, desto mehr liebst du eben dadurch auch mich."

V. 11. Der Ap. fügt einen wichtigen Grund für den Eifer der Christen in der Liebe hinzu. Mit jedem Tage komme das Ende der zeitlichen Weltordnung näher heran, wo Christus erscheinen werde, desto ernster müsse der Christ in seinem Wandel werden. — *Καὶ τοῦτο* erklärt Theod. gut: *καὶ μάλιστα*, wie im Lat. idque. Ganz entsprechend ist Hebr. 10,25., wo ebenfalls eine Ermahnung noch erhöht wird durch den Grund der baldigen Erscheinung Christi: *κ. τοσούτῳ μᾶλλον, ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τ. ἡμέραν.* — *Εἰδέναι* heißt hier „erwägen, bedenken," wie Apg. 23, 5. — *Ὥρα* ebensoviel wie *καιρός*. — Der Schlaf, der Zustand gänzlicher Ermattung und Trübheit der Erkenntniß, ist dem Ap. öfter (1 Theß. 5, 6. 1 Kor. 15, 34. Eph. 5, 14) das Bild des Lebens ohne Christo. Diese lange Nacht, die über dem Erdball lag, wurde bei der Erscheinung des Erlösers auf Erden zum Dämmerlicht, bei seiner zweiten Erscheinung wird sie zum hellen Tageslichte (anderwärts, wo bloß der Wandel der Gemeinde Christi dem der Welt gegenübergestellt wird, heißt es geradezu, daß die Jünger Jesu aus der Finsterniß zum Licht gekommen sind; Eph. 5, 8, 11. 1 Petr. 2, 9. Joh. 8, 20, 21.). Es ließe sich aus dem Rabb. der Terminus „Morgenröthe des Messias" vergleichen, womit sie die Zeit seiner Erscheinung benennen: בְּקָרוֹ שֶׁל מָשִׁיחַ, Jalkut Schimeoni, Th. II. f. 26., Schöttg. Horae, II, 667. Seit der ersten Zeit, wo die Gläubigen um

ihren

ihren Messias sich sammelten, war bis zur Zeit, wo Paulus dies schrieb, schon eine Reihe von Jahren verstrichen, es war, wie Paulus meinte, der völlige Tagesanbruch schon sehr nahe. — Wir finden hier bestätigt, was auch aus mehreren andern Stellen hervorgeht (Phil. 4, 5. 1 Thess. 5, 6. Offb. 22, 12.), daß die Apostel die Ankunft des Herrn bald erwarteten. Die Ursache dieser Erwartung der baldigen Wiedererscheinung könnte in der allgemeinen Erfahrung liegen, daß das hoffende Gemüth den Gegenstand seiner Hoffnung sich in der Nähe denkt, wie denn auch die Propheten den Anbruch des messianischen Reichs immer als ganz nahe schilderten. Wahrscheinlicher ist es indeß, daß die Beschaffenheit der alttestamentlichen Weissagungen dazu Veranlassung gab. Die Propheten hatten herrliche Gemählde der messianischen Zeit und ihrer Segnungen entworfen. Was sie in ein Gemählde zusammengedrängt hatten, sollte, nach der Absicht Gottes, nur in allmähliger Entfaltung eintreten bis zu jener Vollendung hin am Ende der Zeit. Dann verkündigt Christus ein Wiederkommen und eine Verherrlichung. Theils die Erfahrung, theils die Reden Christi hatten die Apostel darüber belehrt, daß die Verherrlichung oder vielmehr die vollendete Entfaltung des Messiasreiches nicht zugleich mit seinem Eintritt in die Welt gegeben sei; schwebten ihnen nun aber noch immer die alttestamentlichen Weissagungen vor, so war es natürlich, daß sie wenigstens meinten, es werde nicht allzuweit hinausliegen. — *Σωτηρια*, vergl. zu 8, 24. und 23.

V. 12. *Ἡμερα* steht hier nicht für *ἡμερα τ. κυριου* sondern nur bildlich. Der Sinn ist: Die Dunkel der Sünde und des Elendes, die uns umhüllen, so lange Christus noch nicht erschienen ist, werden bald aufhören, schon jetzt fängt gleichsam der Tag an anzubrechen und jene Dunkel zu verscheuchen. So müssen denn auch wir Kriegeswaffen tragen, welche dem Lichte des Tages entsprechen. Dann, wenn Christus unser Herr erscheint, wird alles Heiligkeit und Liebe seyn, so ziemt es uns denn auch jetzt schon solche Waffen anzulegen.

V. 13. Am Tage scheut man sich Unzucht und offenbare Sünde zu treiben (Erasm.: nox vacat pudore). Die meisten Ausleger, Theod., Pelag. u. A., geben daher diesen Sinn

Pauli an: „Laßt uns nicht mehr den Sünden uns hingeben, wie wir früher meinten unter dem Schirme der Nacht dies thun zu können, sondern laßt uns so der offenbaren Sünden uns enthalten, als lebten wir bloß im hellen Tageslichte." Doch dieser Sinn ist sehr matt. Besser werden wir ἡμερα hier tropisch als Bezeichnung des sittlichen Lichtreiches ansehen. Belege für die von Paulo genannten sündlichen Sitten der Heiden, s. in Meiners, Ueber den Verfall der Sitten der Römer; dagegen halte man die herrlichen Gemählde christlicher Mäßigung im irdischen Genusse, der, wo er statt findet, durch Erheben der Seele zum Himmlischen, durch geistliche Gespräche und Gesänge, geheiliget wird, s. Tertull., Apolog. c. 39, vgl. Minut. Fel. Octav. c. 12. §. 5, 6. Indem der Heide Cäcilius hier die ihm so traurig erscheinende Enthaltsamkeit der Christen schildert, und sie — da der natürliche Mensch nur sieht was die Christen von seinen Gütern entbehren, das Neue aber was sie im Verborgenen genießen, nicht kennt — wegen ihres freudlosen Lebens bedauert, setzt er hinzu: ita nec resurgitis miseri, nec interim vivitis.

V. 14. Wiewohl ἐνδυεσθαι τινα im Griechischen auch geradezu heißt „Jemanden nachahmen," so ist es doch wahrscheinlicher, daß P. das Wort hier nach dem Hebr. gebraucht, wo לָבַשׁ in tropischer Bedeutung heißt „von etwas ganz erfüllt werden." P. fordert also zur innigen Gemeinschaft der Seelen mit Christo auf, Gal. 3, 27. steht derselbe Ausdruck. — Σαρξ ist hier gleich σῶμα, so sagt Joseph., Archaeol. l. XVIII. c. 13. §. 8.: τρεπεσθαι ἐπι τ. συνηθη τοῦ σωματος προνοιαν.

Capitel XIV.

Inhalt.

Ermahnungen an die Heidenchristen nicht übermüthig sondern mit liebevoller Schonung den Judenchristen zu begegnen, welche sich aus Manchem ein Gewissen machten, was dem Heidenchristen unverfänglich schien. Ein jeder solle nur suchen in seiner eigenen Ueberzeugung recht fest zu werden.

V. 1. Es entsteht bei Erklärung dieses Cap. zunächst die Frage, von welcher Gattung die schwachgläubigen Christen gewesen seien, von denen der Apostel in diesem ganzen Capitel spricht. Die gewöhnliche Meinung, die sich auch am ersten aufdrängt, ist die, daß es Judenchristen gewesen seien, welche aus dem Judenthum in das Christenthum eine ängstliche Gewissenhaftigkeit mitgebracht hatten. Und zwar meinten Clem. Alex. und Aug., daß diese besorgte Aengstlichkeit nur auf den Genuß des von heidnischen Opfern übrig gebliebenen Fleisches sich erstreckt habe. Chrys. dagegen, Orig., Theod., Hier. meinen, ihre Gewissenhaftigkeit habe sich auf alle im Gesetze verbotenen Speisen bezogen. Am richtigsten ist es wohl beides nicht zu trennen, indem der gewissenhafte Judenchrist, wenn er in einem Stücke ängstlich war, es leicht auch in dem andern seyn konnte. Aus V. 5. sehen wir, daß diese Parthei selbst gewisse Tage, die bei den Juden heilig geachtet wurden, heilig achteten. Eine gleiche Polemik und mit gleichen Waffen führt der Apostel 1 Kor. 8. Eine andere Ansicht jedoch über die hier vom Apostel geschilderten Schwachgläubigen, ist die, daß es asketisch gesinnte Judenchristen waren, welche aus besonderem Bestreben nach Reinheit schon im Judenthum überhaupt allen Fleischgenuß aufgegeben hatten. Diese Erklärung findet sich schon bei Pelag., bei Einigen die Erasm. bestreitet, und unter den Neueren ist sie von Koppe und Eichhorn (Einleit. ins N. T. B. III. S. 222.) vertheidigt worden. Allerdings ist es wahr, daß um die Zeit Christi unter den Griechen und Römern sowohl als unter den Juden viele ernster gesinnte Menschen, die eine besondere Reinigkeit anstrebten, sich des

Genusses des Fleisches überhaupt enthielten. Unter den Heiden verbreitete die damals aufblühende neu=pythagoräische Schule dergleichen asketische Gesinnungen, unter den Juden hatten theils die Essäer sich die Enthaltung vom Fleischgenuß zum Gesetz gemacht, theils gab es auch andere Juden, welche so strengen asketischen Grundsätzen folgten, wie denn Josephus (in vita sua, c. 3.) fromme jüdische Priester erwähnt, die sich nur von Feigen und Datteln nährten, und wie auch Banus, jener fromme Asket, der einst Lehrer des Josephus war, nur aus dem Gewächsreich sich nährte (in vita Ios. c. 2.). In der That finden wir schon unter den Christen der ersten Zeit Asketen gleicher Art erwähnt. Orig., c. Cels. l. V. c. 49. erwähnt solche die zu seiner Zeit lebten. In den canones apost., canon L. werden die Geistlichen, welche bloß aus asketischen Rücksichten den Gebrauch des Fleisches und Weines vermieden, von denen unterschieden, welche diesen Gebrauch würklich für sündlich hielten und diese letztern werden verdammt. Eines strengen christlichen Asketen geschieht auch in Mark Aurels Zeit unter den Märtyrern Erwähnung (Euseb., Hist. eccles. l. V. c. 3.). Derselbe wurde aber von andern Christen vermocht mit Danksagung die von Gott verliehenen Gaben zu genießen. Clem. Alex., Paedag. l. II. p. 148. ed. Sylb. erzählt, daß der Ap. Matthäus mit unter die Klasse der Asketen gehört habe. — Ungeachtet alles dessen hat es jedoch keine Wahrscheinlichkeit, daß die paulinische Polemik hier gegen eine solche asketische Parthei gerichtet sei. Die hier geschilderte Parthei wird als schwach im Glauben dargestellt, daß die andern hoffährtig auf sie herabblicken. Dies war nicht der Fall bei jenen Asketen. Nicht nur unter Heiden und Juden wurden dieselben als Menschen einer höheren Ordnung angestaunt und bewundert, keinesweges aber verachtet, sondern auch unter den Christen wurden jene Asketen als Menschen angesehen, welche es sich mit besonderem Ernst angelegen seyn ließen, eine treue Nachfolge Christi zu beobachten. Auf der andern Seite fiel es auch jenen Asketen nicht ein Andere zu verdammen, welche sich nicht eine eben so strenge Lebensart erwählten als sie, vielmehr glaubten sie, daß nur Einige zu einer so besonderen Strenge berufen seien. Endlich würde P. hier, wenn er von Asketen spräche, sich gewiß nicht an die Nicht=Asketen mit Ermahnungen zur

Schonung und Milde werden, sondern jene Askcten selbst angreifen und es hart tadeln, wenn sie Andere verdammten, oder überhaupt sie strafen, wenn sie besonderen Werth auf eine solche Askese legten, wie er denn im Brief an die Kolosser gegen eine hochmüthige selbstgerechte Askese mit ernster Entschiedenheit spricht (Kol. 2, 21—23.). Hätte Paulus eingebildete Asketen vor sich gehabt, so hätte er sicher die Quelle ihrer Gesinnung angegriffen, und nicht bloß über die äußeren Verhältnisse sich verbreitet. —— Ἀσθενης τῇ πιστει. Derselbe Ausdruck findet sich 1 Kor. 8, 11, 12. in Bezug auf denselben Gegenstand. Der Heide konnte keine Bedenklichkeit dabei finden, wenn P. ihm lehrte, alles was Gott geschaffen habe mit Dank gegen den Geber zu genießen. Bei dem Israeliten gehörte aber ein längeres Leben im christlichen Glauben dazu, um allmählig in der Ueberzeugung sich immer mehr zu begründen, daß er mit dem Gesetze gar nichts mehr zu schaffen habe. Ist nun zwischen zwei Uebeln zu wählen, so ist es besser, aus mißverstehender Treue sich Sorge zu machen, als aus mißbrauchendem Leichtsinn sich über alles hinwegzusetzen; darum behandelt auch P. jene Schwachen mit so viel liebender Zartheit. —— Προςλαμβανεσθαι heißt hier „zum Umgange zulassen," welches aber ex adiuncto soviel ist wie „liebevoll behandeln, sich jemandes annehmen." Vgl. C. 15, 7. Eben so dasselbe Verbum in den LXX. Ps. 65, 4. 63, 24. 1 Sam. 12, 2. Auch im späteren Griech. scheint προςλαμβανειν geradezu „nachsichtig, liebevoll behandeln" geheißen zu haben. Im Lukian, de non credendo calumn. c. 17. p. 147. ed. Reiz, T. III. findet sich die Stelle: ὑπολαμβανοντες οἱ κολακες τ. μειρακιωδη τοῦ Ἀλεξανδρου ἐπιθυμιαν. Hier heißt ὑπολαμβ. offenbar „nachsichtig seyn, schmeicheln." Der Scholiast nun erklärt es durch προςλαμβανειν. Krebs will es gleichbedeutend nehmen mit ἀναλαμβανω und dieses in dem Sinne „bessern, umstimmen," in welchem Falle Gal. 6, 1. zu vergleichen wäre. Allein jene Bedeutung des ἀναλαμβανω ist an die Präp. ἀνα geknüpft, welche mehrern Verben die Bedeutung des Verbesserns mittheilt (S. Wyttenb. Comm. in Plut., T. VI. P. I. p. 76.). Gewiß nicht im Geiste der Liebe Jesu und der Liebe Pauli bestreitet Calov zu dieser Stelle diejenigen Lutheraner, welche aus diesem Ausspruche den Beweis führten, der Lutheraner dürfe den Calvinisten nicht

verketzern, wogegen Calov der Meinung ist, auch nicht einmal begrüßen dürfe man ihn, nach 2 Joh. V. 10. —— Μη εἰς διακρ. λογισμ. kann dreifach erklärt werden. Διακρινω heißt „beurtheilen," danach könnte es heißen „nicht zur Beurtheilung der Gedanken," so daß P. das Richten verböte. So Chrys., Aug., Grotius u. A. Im Hellenist. heißt aber auch das Med. διακρινεσθαι περι τινος „sich streiten über etwas," danach könnte der Sinn seyn: „so daß ihr über (unwesentliche) Meinungen Streit beginnet." So Ambr., Erasm., Beza, Zeger. Oder es kann διακρινεσθαι heißen „zweifelhaft seyn," danach könnte διακρισις heißen „die Bedenklichkeit." Es könnte nun aber unter Bedenklichkeit entweder die des Schwachgläubigen gemeint seyn, der in seinem Gewissen unruhig wird, oder die des Starkgläubigen, der zweifelhaft wird, ob er jenen als einen Bruder anerkennen solle. Auf diese letztere Weise faßt es der Syrer, Chr. Schmid, Koppe auf, auf die erstere Luth., Cocc., Bengel u. v. A. Unstreitig ist es dem Zusammenhange am angemessensten zu übersetzen: „damit nicht etwa der Andere in seinen Ueberzeugungen irre werde, ohne doch Glaubenskraft zu besitzen, eurer Ueberzeugung zu folgen." Es ist dann erläuternd dazu V. 23. Λογισμοι kann in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Gedanken" genommen werden. Uebrigens drückt sich P. concis aus; das εἰς bezeichnet die Folge: „so daß nicht daraus entstehen." Vgl. z. B. C. 6, 19.

V. 2. Diesen Vers führen besonders diejenigen für ihre Meinung an, welche an Asketen denken. Allein man kann auch leicht diese Worte auf die gemeinschaftlichen Mahlzeiten der Christen beziehen, bei welchen die Judenchristen lieber gar keine Fleischspeisen aßen, aus Furcht Unreines zu genießen.

V. 3. Κρινειν hier wieder gleich κατακρινειν. — Dadurch daß auch jener Schwachgläubige die Vergebung seiner Sünde und damit den Frieden Gottes erhalten hat, hat Gott ihn für den Seinen erklärt und ihm sich gnädig bewiesen, wie wollte nun der Mensch sich härter beweisen als Gott?

V. 4. Στηκω und πιπτω kommt sonst im N. T. in ethischer Beziehung tropisch vor „im Glauben sich erhalten und demselben untreu werden." In dieser Bedeutung würde indeß das folgende στῆσαι nicht genommen werden können. Besser daher nehmen

wir hier die andere tropische Bedeutung an: „bestehen, für gerecht erklärt werden; verurtheilt werden." Es sind dann die häufig in den Psalmen vom Stehn und Fallen und Stehend-Erhaltenwerden durch Gott vorkommenden Bilder zu vergleichen, Ps. 40, 3. 56, 14. 116, 8. 31, 9. So wird im Arabischen [illegible] „festgegründet" auch von denen gebraucht, die im Gerichte bestehen. —— *Δυνατος γαρ κτλ.* Gott als der oberste Richter kann erklären, daß er ins Reich Christi eingehen dürfe, auch wenn er noch jenen schwachen Glauben haben sollte, und die Menschen ihn deswegen für verworfen erklären sollten. Chrys.: *οὐ γαρ ἐπει ἀξια τοῦ μη κρινεσθαι ποιεῖ, δια τοῦτο κελευω μη κρῖναι ἀλλ' ἐπει ἀλλοτριος ἐστιν οἰκετης, τουτ' ἐστιν οὐ σος ἀλλα τοῦ θεοῦ, εἶτα παραμυθουμενος αὐτον παλιν, οὐκ εἶπεν, ὅτι πιπτει, ἀλλα τι; στηκει ἢ πιπτει. ἂν δε τοῦτο ἂν δε ἐκεῖνο ᾖ, τῷ δεσποτῃ διαφερει ταῦτα .... ταῦτα δε, εἰ μη τ. σκοπον παλιν τ. Παυλου κατιδωμεν, βουλομενου μη προ καιροῦ τοῦ προςηκοντος ἐπιτιμᾶσθαι αὐτους, σφοδρα ἀναξια τῶν χριστιανῶν τῆς κηδεμονιας ἐστιν. ἀλλ' ὅπερ ἀει λεγω, τ. γνωμην ἐξεταζειν δεῖ μεθ' ἧς λεγει.*

V. 5. Hier zeigt es sich deutlich, daß P. von ängstlichen Judaisten spricht, welche den Sabbath, den Neumond und andere jüdische Feste nicht aufgeben können (Kol. 2, 16. Gal. 4, 10.). Ganz gezwungen Koppe: Einige glaubten nur an gewissen Tagen, sich der Fleischspeisen enthalten zu müssen. Wollte man auch, diesen Satz auf Asketen beziehen, so müßte man an horoskopische Bestimmungen der Tage denken. —— *Παρα* wie häufig in der Vergleichung bedeutet den Vorzug. *Κρινειν* möchte wohl hier beidemale in der Bedeutung zu nehmen seyn „auswählen," 2 Makk. 13, 15. Joseph., Archaeol. l. XI. c. 3. §. 10. —— *Πληροφορεῖν* auch bei Profanscribenten „erfüllen, bestimmt überzeugen."

V. 6. *Φρονεῖν*, welches eigentlich heißt „auf etwas bedacht seyn," hat hier die Bedeutung von *παρατηρεῖν*, das in der Parallelstelle Gal. 4, 10. steht. —— *Εὐχαριστεῖν* kann im engern Sinne sich auf das unter den Juden und daher auch unter den ersten Christen gewöhnliche (1 Tim. 4, 3, 4. Justinus M. Apol., Tert. Apologeticus) Tischgebet beziehen, oder im weiteren

überhaupt auf die dankbare Gesinnung des Genießenden. Der Sinn ist: Das äußere Werk ist weder gut noch schlecht, es kommt bei allem auf die Gesinnung an.

V. 7. Der Christ lebt nicht mehr nach eignem Gutdünken, er ist ein Knecht Christi (Röm. 6, 18.) geworden, was er daher auch thue das erwägt er vor seinem Herrn, und entstehen ihm dabei keine Gewissensrügen, so kann er es ohne Versuchung thun. —— *Ζῆν τινι* heißt auch bei den Griechen „in steter Beziehung, Rücksicht auf Jemanden leben." S. oben zu C. 6, 10. Selbst seinen Tod, das wichtigste, erwägt der Christ nicht bloß in der Beziehung auf sich selbst, sondern in Beziehung auf den Herrn. Davon giebt P. selbst ein so schönes Beispiel in Phil. 1, 23, 25.

V. 8. Großer, dem natürlichen Menschen fremder Gedanke! Das gesammte Seyn des Erlöseten hat zum Centrum aller seiner Bewegung, zum Strebepunkte alles seines Wollens — den Erlöser. —— *Εἶναι τινος* „von Jemandem abhängig, Jemandem zugehörig seyn, insofern unser ganzes Seyn in Beziehung auf ihn steht," vgl. 2 Tim. 2, 19.

V. 9. Nach äußeren und inneren Gründen ist *ἀνέστη* für Glossem des ungewöhnlichen *ἔζησεν* zu erklären, wie dies auch aus der dritten Lesart *ἀνέζησε* hervorgeht, welche ebenfalls Erläuterung des *ἔζησε* ist. Auch das *καὶ* vor *ἀπέθανε* ist, nach äußern und innern Gründen, für unächt zu erklären, und nur in Folge des Glossems *ἀνέστη* entstanden. *Ζῆν* könnte hier allerdings „auferstehn" heißen, da im Hebr. häufig die Simplicia stehen, wo wir Composita setzen; allein dem paulinischen Lehrbegriff wird es angemessener seyn, wenn wir *ζῆν* hier im emphatischen Sinne von dem Zustande der Verherrlichung des Erlösers verstehn. Der Aoristus ist dann indefinite zu nehmen, von etwas früher Begonnenem und jetzt noch Fortdauerndem, „der erniedrigte Christus ist darum gestorben und zum verklärten, verherrlichten Leben gelangt. . ." Vgl. Röm. 6, 10. Seit dies Erlösungswerk vollendet ist, ist Christus Herr aller derer, welche ins Reich Gottes eingehen, und zwar nicht bloß so lange sie hier auf Erden wallen, sondern auch jenseits (*τῶν νεκρῶν*).

V. 10. Das erste *συ* geht auf den Schwachgläubigen, das andere auf den Heidenchristen. — Ist nun Christus unser Herr, so dürfen wir nicht Brüder, welche nur im Unwesentlichen sich

entfernen, vom Reich Gottes ausschließen, bevor Er Gericht gehalten hat.

V. 11. 12. Die allgemeine Wahrheit, daß Gott über einen Jeglichen Gericht halten wird, eindrücklicher zu machen, gründet sie Paulus auf ein alttestamentliches Citat, Jes. 45, 23.

V. 13. Paulus geht noch weiter in seinen Anforderungen an die Starkgläubigen. Er hatte bisher nur beide Partheien dahin vermögen wollen, sich nicht wechselseitig zu verdammen. Nunmehr fordert er von den Starkgläubigen sogar, daß sie, um der schwächeren Brüder willen, aus Liebe selbst das Adiaphoron lassen sollten, was sie meinten thun zu dürfen. Sie sollten nämlich, wenn sie bemerkten, wie es dem Bruder schmerze und ihm anstößig sei, daß sie Opferfleisch oder etwas anderes genössen, was diesem verboten erscheine, lieber selbst den Genuß eines solchen Adiaphoron unterlassen. Die Gesinnung, die P. in diesen Ermahnungen blicken läßt, zeigt, welchen Einfluß der christliche Glaube auf ihn gehabt hatte, ihn nachsichtig und demüthig zu machen, denn erwägen wir seinen natürlichen Charakter, so können wir wohl denken, daß er diesem nach eher über die Aengstlichen und Schwachen sich erzürnt und sie mit Härte behandelt hätte. Aber der Geist Christi hatte ihn gelehrt schwach zu werden mit dem Schwachen, so daß er 1 Kor. 8, 13. sagt: „Darum, so die Speise meinen Bruder ärgert, wollte ich nimmermehr Fleisch essen, auf daß ich meinen Bruder nicht ärgere." Und nur so kann auch in der christlichen Gemeinde, die ja doch stets nur aus solchen besteht die tragen und solchen die getragen werden, das Band der Vollkommenheit und der Friede bestehn, wenn das Kind zum Mannesalter strebt und der Mann zum Kinde wird. Dieses wechselseitige sich Unterordnen und Dulden, ist ein segensreiches Heilmittel für den Uebermuth. —— *Κρινατε.* Eine Antanaklasis; *κρινειν* heißt hier „sich vornehmen, beschließen," so Apg. 16, 15. 20, 16. 1 Kor. 7, 37. und öfter.

V. 14. *Πεπεισμαι ἐν κυριῳ.* Der Christ ist eines höhern Grades der Ueberzeugung fähig, als der natürliche Mensch. Ihm können Wahrheiten im Lichte einer höheren Erleuchtung gewiß werden, sobald er dieselben im Bewußtseyn seiner Gemeinschaft mit Christo erkennt. —— *Κοινος* im Gegensatze zu *ἁγιος* „das Abgesonderte," bei den Hellenisten gleich *ἀκαθαρτος.*

B. 15. *Λυπεῖν τινα* „Jemandem wehe thun." — *Ἀπόλλυε.* Es giebt eine zwiefache Erklärung dieses Worts. 1) *ἀπολλύειν* wie das lat. perdere für cruciari. Bei Aristoph. z. B. findet sich so gebraucht *ἀπολοῦμαι*, Nub. v. 790., *ἀπολῶ*, Plutus v. 65. 68., auch *ἀπολεῖς με.* So Elsn. 2) kann *ἀπολλ.* *ἀφορμητικῶς* genommen werden und zwar dies wieder auf zwiefache Art. Paulus kann sagen wollen: Wenn du deinen Bruder durch deinen harten Tadel zurückstößest, so wird er am ganzen Christenthum irre und wendet sich, weil er einmal noch so sehr an Beobachtung des Gesetzes hängt, wieder zum Judenthum. So fassen es Theoph., Oek., Grot., Tayl. u. A. Oder aber P. kann auch sagen wollen: Verleite ihn nicht, daß er gegen sein Gewissen genießet und dadurch von Gott verurtheilt werden muß, weil alles Sünde ist, was wider das Gewissen gethan wird. So Orig., Theod., Beng., Limb. u. v. A. Diese letztere Auffassung wird bestätiget durch 1 Kor. 8, 11. und Röm. 14, 20. — Das *ὑπὲρ οὗ κτλ.* setzt P. hinzu um anzuzeigen, wie wenig dies ein Nachahmen Christi wäre, da Christus der Herr für dieselbe Seele, der zu Liebe man nicht einmal einen kleinen Anstoß aus dem Wege räumen will, gestorben ist.

B. 16. *Ἀγαθὸν* erklären Chrys., Theoph., Ambr., Erasm. u. A. allgemein von der christlichen Religion, welche verlästert werde, wenn über so geringe Dinge Streit entstehe. Besser nehmen es Orig., Pel., Theod., Beng., Clar. im engeren Sinne, und erklären es von der geistlichen Freiheit, deren die Starkgläubigen genossen, und die ein großes Gut war, was ihnen aber genommen werden oder doch gelästert werden konnte, wenn sie dabei nicht liebend und weise waren. Diese Bedeutung paßt schön in den Zusammenhang und 1 Kor. 10, 29, 30. drückt sich Paulus ähnlich aus.

B. 17. *Βασιλεία τ. θεοῦ* steht hier subjective und bezeichnet das Leben des Menschen darin. Aehnlich ist 1 Kor. 4, 20. Gegen die Judaisten behauptet Paulus, daß äußere bestimmte Beobachtungen nicht den Eintritt ins Reich Gottes bewürken, auch nicht das Gehören in dasselbe und den Zusammenhang damit ausmachen. Gegen die übermüthigen Heidenchristen, daß sie, wenn sie gewisse äußere Gebräuche, die an sich gleichgültig wären, mitmachten, auch nicht dadurch aus der Verbindung mit Christo

und den Gläubigen heraustraten. Er lehrt also die große Wahrheit, daß äußere Formen und Beobachtungen weder dem Christenthum zu entfremden noch den Menschen zu demselben zu bringen vermögen. Wo der Geist waltet, da ist Freiheit. Wo waltet aber der Geist? Wo darf also auch allein auf eine solche Freiheit Anspruch gemacht werden? Da wo die folgenden Eigenschaften sind, wo die δικαιοσ., die εἰρηνη und χαρα sind, durch welche es sich ausweiset, ob Jemand dem Reiche Christi innerlich und wahrhaft angehört. Gehört aber Jemand demselben noch nicht so an, so ist auch diese göttliche Freiheit für ihn noch nicht da. Das ἐν πνευμ. kann bloß auf χαρα oder auf alle drei Eigenschaften gezogen werden. Im ersteren Falle dient es zur besonderen Unterscheidung jener milden innerlichen Heiterkeit des Christen von der unreinen Lustigkeit des natürlichen Menschen. Δικαιοσυνη, Heiligkeit. Wo diese Beschaffenheiten im Innern des Menschen vorhanden sind, kommt es nicht ferner auf äußere Formen an.

V. 18. Da der Mensch, vermöge seiner natürlichen Verwandtschaft mit Gott, erkennt, daß jener sittliche Zustand, welchen das Christenthum hervorbringt, das Ziel der menschlichen Entwickelung ist, so kann er nicht umhin jene Früchte des christlichen Glaubens anzuerkennen.

V. 19. Εἰρηνη ist hier vom friedlichen einträchtigen Verhalten zu verstehen, da vorher von diesem die Rede war. Das Wort οἰκοδομη ist aus dem den Aposteln gewöhnlichem Bilde zu erklären, nach welchem sie den Wandel im Geiste mit einem Gebäude vergleichen, das allmählig an Festigkeit gewinnt. So ist es denn auch allerdings soviel als το συμφερον, wie es die griech. Ausleger erklären. Der eine Christ soll zum geistlichen Wachsthum des andern beizutragen suchen.

V. 20. Καταλυειν, in Bezug auf das οἰκοδομη gebraucht, heißt „niederreißen, zerstören." Ἐργον θεοῦ bezeichnet die Würkungen Gottes an dem Innern der Menschen, wie auch in andern Stellen, Joh. 6, 29. Der geistlich gesinnte Christ wird, vermöge der an ihm thätig gewesenen Würksamkeit Gottes, daher auch οἰκοδομη θεοῦ genannt, 1 Kor. 3, 9. Dieses Werk Gottes stört jener Starkgläubige, indem er die Gewissen irre macht. Chrys.: ἐργον θεοῦ. το σωτηριον τ.

ἀδελφοῦ οὕτω καλῶν κ. ἐπιτείνων τὸν φοβον, κ. δεικνὺς ὅτι τοὐναντιον τοῦ ἔργου τοῦ Θεοῦ, οὗ σπουδαζει, ποιεῖ. οὐ γαρ μονον οὐκ οἰκοδομεῖς, φησιν, ἃ νομιζεις, ἀλλα και καταλυεις, κ. οἰκοδομην οὐκ ἀνθρωπινην ἀλλα Θεοῦ, κ. οὐδε μεγαλου τινός ἕνεκεν ἀλλα πραγματος εὐτελοῦς. — Ueber das δια vor προςκομματος s. C. 2, 27. S. 99 fg. des Comm.

V. 21. Vgl. 1 Kor. 8. — codd. A C. 67., Syr., Arab., Kopte, Orig., Aug. lassen σκανδαλιζεται ἢ ἀσθενεῖ aus. Auch steht es in der That hier so müßig, daß es bloß ein doppeltes Glossem von προςκοπτει zu seyn scheint.

V. 22. Συ πιστιν κτλ. Chrys.: θελεις μοι δεῖξαι ὅτι τελειος εἶ; μη ἐμοι δεικνυε, ἀλλ' ἀρκειτω το συνειδος. Pelag.: sic manduca ut nemo tuo infirmetur exemplo. —— Μακαριος κτλ. Chrys.: παλιν τον ἀσθενοῦντα πληττει, και δεικνυσι τουτῳ ἀρκοῦντα στεφανον τον τοῦ συνειδοτος.

V. 23. Die Stelle muß im Zusammenhange mit dem Vorhergegangenen erklärt werden. Nur nach Maaßgabe der Erkenntniß, die uns von etwas zu Unterlassendem wird, können wir Verschuldung tragen. Wer nicht die Ueberzeugung hat, daß die eine oder die andere Handlung oder Unterlassung Sünde ist, mag immerhin handeln oder unterlassen. Jedoch ist hierbei zu berücksichtigen, daß es auch des Menschen Verschuldung seyn kann, wenn er in der Erkenntniß mangelhaft ist.

V. 24. Die drei letzten Verse des 16ten Cap. gehören hierher. Sie stehen an dieser Stelle im cod. Alex. und 106. codd. minusc., in den meisten griech. Vätern, Syr., Arab. Am Ende des Briefs stehen sie im cod. Vat., 3 Uncial-codd., einigen codd. minusc. und den latein. Vätern. Allerdings bezeichnen sie den Schluß des Briefes, allerdings scheint der Anfang von Cap. 15. sich unmittelbar an den Schluß von Cap. 14. anzuschließen, allein es ließe sich, wenn wirklich die Verse am Schlusse des Briefs ursprünglich gestanden hätten, gar nicht denken, wie dieselben an den Schluß des 14ten Capitels wären übergetragen worden. Mit mehr Wahrscheinlichkeit nehmen wir daher an, daß P. beabsichtigte hier den Brief zu schließen, daß er aber nachher noch einmal auf die ihm am Herzen liegende Materie zurückzukommen sich gedrungen fühlte und so noch das 15te Cap. hinzufügte. — Der Dativ τῷ δε δυν. hat kein Verbum. Es findet

ein Anakoluth statt, indem P. eine Doxologie des Vaters beabsichtigte, dieselbe aber V. 27. des 16ten Cap. dem Sohne giebt. Wir haben demnach δοξα εἰς τ. αἰωνας zu ergänzen. —— Κατα το εὐαγγελιον μου κτλ. Am besten nimmt man an, daß das κατα hier so stehe, wie die Griechen sagen κατα θεον „durch göttliche Schickung," wo es eigentlich „zufolge" heißt, und die Art und Weise bezeichnet, aber dann doch auch die Würkung ausdrückt (s. zu 8, 27.). Andere: „wie es meine Botschaft versichert;" oder: „der Glaube an das Evangelium." —— Ἰησοῦ nimmt man am besten als gen. obiect. „durch die Heilslehre vom Mittler und meine Botschaft davon könnet ihr gekräftiget werden." —— Κατα ἀποκαλ. kann dem vorangegangenen κατα beigeordnet werden. Passender aber wird es von den ältern Auslegern untergeordnet. Der Apostel kommt öfters mit Wohlgefallen auf den erhebenden Gedanken zurück, daß noch vor dem Anfange der irdischen Weltentwickelung Gott den Plan der Erlösung entworfen, daß also alles in Beziehung darauf geordnet sei. Er stellt aber diesen Heilsplan als einen verschwiegenen dar — von dem nur etwa die Propheten etwas erkannt hätten — indem kein Mensch von selbst diese Art der Erlösung und Verherrlichung der Menschheit erwartet hat. Kol. 1, 26. 2, 2. Eph. 6, 19. 1 Petr. 1, 20.

V. 25. 26. Der Apostel hatte wohl zuerst beabsichtigt die Zeit der Erscheinung Christi, durch welche jener Heilsplan erst offenbar wurde, absolut jener früheren Zeit gegenüberzustellen. Da erinnerte er sich der alttestamentlichen Weissagung, welche schon vorahnend diesen Heilsplan ausgesprochen, und schließt durch das τε, welches einige codd. mit Unrecht weglassen, das Zeugniß der γραφαι προφητικαι an. Das κατ᾽ ἐπιταγην wird besser zu φανερ. gezogen. Das Prädikat αἰωνιος ist wohl hier nicht ohne Absicht gesetzt. Es bezieht sich darauf, daß Gott, bei allen seinen Veranstaltungen für die Menschheit ewig derselbe bleibt, ewig sich selbst gleich bleibt. — Εἰς παντα τα ἐθνη γν. Die Ahnung und Weissagung jener großen Heilsplane war nur Einem Volke anvertraut, die Realisirung derselben gehört dem ganzen Geschlechte an.

V. 27. Der Gedanke, daß Gott von Ewigkeit her jenen Plan und den ganzen Verlauf seiner Realisirung geordnet, konnte

den Apostel sehr natürlich zu der Betrachtung leiten, wie wenig der kurzsichtige Mensch die Zweckmäßigkeit eines solchen Weltplans zu durchschauen vermöge, und so kommt der Apostel dazu, gerade hier Gott das Prädicat des Alleinweisen beizulegen.

Capitel XV.

Inhalt.

Abermalige Ermahnung zur Eintracht unter den Schwachgläubigen und Starkgläubigen. Paulus spricht über sein Apostelamt, seine Würksamkeit und die Besuchsreise, die er zu den Römern machen will.

V. 1. Was der Apostel über das Verhältniß der Schwach- und Starkgläubigen gesagt hatte, schien ihm noch nicht genügend. Obwohl er schon den Brief geschlossen hatte, so knüpft er daher doch noch einmal an das Frühere an. — *Δυνατος* ist auch bei Profanscrr. „der Vermögende" und zwar in jeder Hinsicht, wie sonst *δεινος*. Mit *ἐν ἐργῳ κ. λογῳ* verbunden kommt es vor Luc. 24, 19. Apg. 7, 22. Hier ist es soviel als *ὁ σφόδρος την πιστιν*. In Bezug auf den Glauben wird es auch gebraucht 2 Kor. 13, 9. Wie die homerische Schlacht aus Unterliegenden und Obsiegenden, so besteht die Gemeinde Christi aus Tragenden und Getragenen. Das Beispiel Pauli in dem vorliegenden Falle sehen wir aus 1 Kor. 9, 22. —— *Ἀρεσκειν τινι* ist „probari alicui, Jemandem Beifall abnöthigen," daher heißt *ἀρεσκειν ἑαυτῷ* „sich selbst allein zu Gefallen leben, seinen eignen Wünschen folgen." In Aeschyl., Prom. vinct. v. 186. heißt es: *παρ' ἑαυτῷ δικαιον ἐχων Ζευς*, wozu der Scholiast bemerkt: *παντα δικαιως οἰομενος ποιεῖν, αὐτος ἑαυτῷ ἀρεσκων και δικαιον νομιζων εἶναι ὅπερ ἀν βουληται πραττειν*. Vergl. 1 Kor. 10, 33. 1 Thess. 2, 4. Gal. 1, 10. — Wahre Liebe würkt solche Selbstverläugnung, weil sie immer nur im Andern lebt.

V. 2. Das dem Andern zu Gefallen leben soll aber stets zum Endzweck haben das ἀγαθον und zwar besteht dieses ἀγαθον in der οἰκοδομῃ, wenn durch solches Tragen der Last des Bruders der geistliche Zustand desselben gefördert wird. Es giebt nämlich auch eine falsche ἀρεσκεια gegen die Menschen, weswegen dieses Wort zuweilen bei Profanscrr. so viel wie κολακεια (Theophr., Charact. VI.).

V. 3. Der Erlöser, der nicht gekommen war, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene, ist auch für jene Verhältnisse den Gläubigen ein Vorbild. Die alttestamentliche Stelle ist aus Ps. 69, 10., über welchen Ps. vergl. die Anmerk. zu Cap. 11, 9. Christus übernahm alles für Gottes Sache, daher lebte er nicht sich selbst zu Gefallen.

V. 4. Paulus will zeigen, daß wenn im A. B. auch nicht geradezu Belehrung für den Wandel des Christen ist, vieles doch dazu benutzt werden könne. So könne jene Stelle, die zunächst auf David, im höheren Sinne auf Christum, sich beziehet, auch dem Christen Anweisung zu gottgefälligem Verhalten ertheilen. — Das προ ist partic. temp. — Verbinden wir δια τ. ὑπομονῆς mit τ. παρακλησεως, so ist die ὑπομονη και παρακλησις τ. γραφῶν die Geduld und Beruhigung, welche uns durch das Lesen der Schrift zu Theil wird, ohne daß man gerade mit Theod. u. v. A. bei ὑπομονη an die in der Schrift aufgestellten Beispiele der Standhaftigkeit zu denken nöthig hat. Andere Erklärer, wie Erasm., Ammon, wollen δια τ. ὑπομονῆς mit ἐλπιδα ἐχωμεν verbinden, und allerdings hat diese Construction Empfehlendes. Die ἐλπις ist hier der zuversichtliche Hinblick auf das herrliche Ende aller Drangsal.

V. 5. Gott wird nach seinen Würkungen genannt, wie V. 13. V. 33. 1 Thess. 5, 23. Der Ap. leitet so wieder auf seinen Gegenstand ein, von welchem ihn die Bemerkung in V. 4. abgebracht hatte. —— Κατα Χριστον. Oek.: ἐπειδη ἐνι και ἐπι κακῷ ἀγαπη, ἐπαγει κατα Χριστον. Dann bezeichnet κατα den Gegenstand der Eintracht. Besser aber erklärt Theod.: διδασκει ὡς οὐκ ἀοριστως αὐτοῖς τ. ὁμονοιαν γενεσθαι προσευχεται, ἀλλα τ. εὐσεβῆ συμφωνιαν αἰτεῖ. Der Geist Christi soll das beseelende Princip der Einigkeit seyn.

V. 6. Der schöne Erfolg jener Eintracht ist, daß die ganze Gemeinde als ein brüderliches Chor Gott preiset.

V. 7. Ueber προςλαμβ. s. die Anm. zu Cap. 14, 1. Ὑμᾶς statt des gewöhnlichen ἡμᾶς lesen ACDEFG. Δοξα θεοῦ ist die ewige Seligkeit, Hebr. 2, 10. Röm. 5, 2. 1 Petr. 5, 4. Das Argument ist dasselbe wie Cap. 14, 3. Ist Christus ohne Unterschied uns so gnädig gewesen, so wollen auch wir nicht anstehen, da wir alles nur durch Gnade empfangen haben, uns gegen unseren Mitbruder demüthig und herablassend zu beweisen.

V. 8. P. führt aus, auf welche gnadenreiche Weise Christus würklich Juden und Heiden in das Reich Gottes eingeführt habe, jene indem die gegebenen Verheißungen in Erfüllung gingen, die Heiden indem dieselben, ob zwar sie selbst nicht die Verheißungen empfangen, doch an der Erfüllung Antheil erhielten. So haben denn beide Geschlechter Ursache ihre Aufnahme in das Reich Christi als reine Gnade anzusehen. Calvin: ostendit qualiter nos omnes amplexus sit Christus, ubi nihil discriminis reliquit inter Iudaeos et gentes. Utrosque ex misera dissipatione collegit, collectos in regnum patris adduxit, ut fierent unus grex in uno ovili sub uno pastore. — Statt δε lesen die besten codd. γαρ, und anschließen würde sich γαρ allerdings bequemer. Indeß dürfte zu besorgen seyn, daß es eben deshalb an die Stelle von δε gesetzt wurde, welches hier einen logischen Gegensatz bildet.

V. 9. Der Infinitiv δοξασαι hängt von λεγω δε ab. Ambros.: quia his nulla promissio erat, quasi indigni per solam misericordiam assumti sunt. Die Structur dieses Satzes ist nicht parallel genug der des vorigen. — Die Begnadigung der Heiden beschreibt P. mit Worten des A. T., in denen ihre dereinstige Theilnahme an Israels Heil verkündet wird. Die erste Stelle ist aus Ps. 18, 50.

V. 10. Die unbestimmte Citation λεγει, ist die rabb. Citationsform. Die Rabb. ergänzen רוּחַ הַקֹּדֶשׁ oder הַכָּתוּב. Die Stelle ist aus 5 Mos. 32, 43.

V. 11. Die Stelle ist aus Ps. 117, 1.

V. 12. Die Stelle ist aus Jes. 11, 10.

V. 13. Schluß dessen, was P. der Gemeinde hinsichtlich ihres eigenen Zustandes zu sagen hat. Die Benennung Gottes als des Gottes der Hoffnung knüpft sich an das eben vorangegangene

ἐλπιοῦ—

ἐπαινοῦσιν. Wo der Glaube da ist und beim Glauben geistliche Freude und geistlicher Friede, da muß auch die Hoffnung auf das zukünftige Heil lebendig seyn, und zwar so indem der Geist Gottes das belebende Element der Gläubigen ist. Theoph.: κ. προςέτι γαρ ἡμῖν τ. δυναμιν τ. πνευματος ἡ ἐλπις, κ. παλιν ἐν ἡμῖν κραταιοτερα γινεται.

V. 14. Da P. nicht Urheber und bestellter Pfleger der römischen Gemeinde war, so wünschte die Zartheit seiner Gesinnung auch den Schatten von Verdacht zu entfernen, als habe er aus und mit Anmaßung sich zu der ihm fremden Gemeinde gewendet. Das αὐτος ἐγω steht dem Vorwurfe gegenüber, welcher hätte von den Römern gemacht werden können, er glaube nicht, daß sie die verlangten Eigenschaften besitzen und doch seien dieselben allerdings bei ihnen. Ἀγαθωσυνη kann specieller die liebevolle, brüderliche Gesinnung bezeichnen (Theoph.: το φιλαδελφον), wie Eph. 5, 9., oder im weiteren Sinne: die evangelische treffliche Gesinnung und Gemüthsrichtung, 2 Theſſ. 1, 11. Γνῶσις erklärt Chryſ. richtig für die rechte Weisheit mit Brüdern umzugehn.

V. 15. Das τολμηροτερον beziehen Calv., Beng. u. A. auf den Act des Schreibens selbst, welcher dreist gewesen sei, da die Römer nicht in naher Beziehung zum Ap. standen. Die Meisten aber beziehen es auf den Ausdruck, indem P. sowohl in Cap. 14. als auch in Cap. 9. und 11. oft sehr stark gesprochen hatte. Erasm. übersetzt es: paullo familiarius. Dann könnte man bei Plato vergleichen, Gorg., ed. Heind. 134.: εἰ τι και ἀγροικοτερον εἰρῆσθαι. Da indeß P. hernach sich bloß auf seinen Beruf unter den Heiden zu predigen bezieht, so dürfte allerdings die erstere Erklärung mehr in den Zusammenhang passen. Ἀπο μερους ist, wie man auch das τολμηροτερον selbst fasse, Einschränkung desselben. Oek.: ἀπο μερους ἀντι τοῦ τροπου τινα, κ. εἰ τις μη τ. διανοιαν ὅλην βλεπει, ἀλλ᾽ αὐτας τας λεξεις ἐκ μερους πολυπραγμονεῖ γυμνώσας τ. διανοιας. In dem ὡς ἐπαναμ., welches aufzulösen in εἰς το ἐπαναμ., liegt die eigentliche Absicht von Pauli Schreiben. Er maßte sich nicht an, Unwissende belehren zu wollen, er wollte nur zurückrufen, was dem Gedächtniß leicht entschwinden kann. Zu diesem Entschlusse aber eine solche neue Erweckung der Römer zu veranlassen, bewog

ihm sein Beruf als Heidenapostel. Oek.: δεικνυσι ὅτι οὐδὲ ἐτολμησα ἂν ἐπιλιπησαι, εἰ μη τ. ἐθνη ἐπεπιστευτο.

V. 16. Beschreibung des hohen Geschäfts, welches das Apostelamt mit sich führt. P. bedient sich des den ersten Christen gewöhnlichen Gleichnisses, die ganze Gemeinde der Gläubigen als eine Opfergabe zu beschreiben, welche Gott übergeben wird. So hatte P. schon C. 12, 1. die Christen ermahnt, sich Gott als Opfer zu überlassen, Phil. 2, 17. nennt er den Glauben der Gemeinde das priesterliche Opfer. Vermöge dieses Bildes, bedient sich denn auch der Ap. des dazu passenden Ausdrucks λειτουργος, dessen verwandte Formen in der LXX. alle zur Bezeichnung priesterlicher Verrichtungen stehn. Eben so heißt auch ἱερουργεῖν bei Jos. und Philo, auch bei Profanscrr. geradezu „opfern, priesterliche Geschäfte verrichten." Hier heißt es „auf priesterliche Weise verwalten." Aehnlich ist der Ausdruck τ. νομον ἱερουργεῖν 4 Makk. 7, 8. Während die jüdischen Priester den Altar weihigen, das Feuer anzünden, die Opfer schlachten und dann Gott darbringen, besteht das einzige priesterliche Geschäft des Apostels in Verkündigung des Evangelii und das darnach gebrachte Opfer sind die Heiden. —— Ἁγιαζω wie הִקְדִּישׁ gleich προςφερειν. Das ἐν πν. ἁγ. stellt diese Darbringung als geistige der äußerlichen gegenüber.

V. 17. Der Gedanke, daß er als Heidenapostel und Priester Christi zu der Gemeinde gesprochen, führt nunmehr den Apostel darauf, von dem zu reden, was ihn Gott in diesem heiligen Geschäfte zu Stande bringen ließ. —— Καυχησις wie Röm. 3, 27. materia gloriandi. Das ἐν Χ. Ἰ. bezeichnet, daß der Ap. sich nur im Bewußtseyn des Gnadenbeistandes Christi rühmt. Τα προς τ. Θεον, dazu ergänze κατα; der Ruhm besteht nicht in weltlichen, sondern in göttlichen Dingen.

V. 18. Calv.: tantam mihi gloriae materiam ipsa veritas suppeditat, ut non sit mihi opus accersere falsa et aliena encomia, veris sum contentus. —— Εἰς ὑπακοην ἐθνῶν, vgl. die Anm. zu C. 1, 5., s. ferner 1 Petr. 1, 2, 22. Σημεῖα und τερατα, wenn sie verbunden werden, sind wohl eben so wenig unterschieden als אוֹתוֹת וּמוֹפְתִים. Auch Philo gebraucht sie gleichbedeutend. Doch machen die alten Interpreten den Unterschied, σημεῖον sei eine seltene aber naturgemäßige Erscheinung,

wie wenn Christus plötzlich eine fieberkranke Schwägerin Petri heilt, dagegen τέρας eine nicht naturgemäße Erscheinung, wie die Heilung des Blindgeborenen. Das ἐν δυν. πνευμ. Θ. sehen Theod., Chrys., Erasm. u. v. A. als untergeordnet dem vorhergehenden ἐν δυν. an, und meinen, daß P. den Grund seiner Wunderkraft nennen wolle. Angemessener scheint es aber mit Beza, Justin., Grot. u. A. es beizuordnen jenem ἐν δυνάμει. Nicht nur bewies sich eine höhere Kraft in den äußeren Wunderthaten, sondern noch weit mehr in den geistlichen Kraftäußerungen.

V. 19. Πληρόω hat entweder hier und in der ähnlichen Stelle Kol. 1, 25. die Bedeutung „weit verbreiten," welche Bed. dann von der gewöhnlichen, wie sie z. B. Apg. 5, 28. sich findet, abgeleitet wäre; oder es ist die Uebersetzung des chald. גמר, das in der ersten Bedeutung „vollenden," in der zweiten „lehren und lernen" heißt. Das κύκλῳ mag sich wohl auf den Aufenthalt Pauli in Arabien beziehen, von dem er Gal. 1, 17. spricht. Von seiner Verkündigung des Evangeliums in Illyrien schweigt die Apostelgeschichte, wie sie ja auch z. B. nicht seine Gründung der Kirche in Kreta meldet.

V. 20. Zwar Eine Lehre, doch auf verschiedene Art, lehrten die ersten Lehrer des Christenthums. Wenn nun in Einer Gemeinde verschiedene Lehrer nach verschiedenen Typen arbeiteten, so konnte der Schwache oft durch die verschiedenen Formen geirrt und verleitet werden auf eine derselben zu viel Gewicht zu legen, wie wir dies in der korinthischen Gemeinde sehen.

V. 21. Die Stelle ist aus Jes. 52, 15.

V. 22. Weil noch zu viele Heidenvölker in den ihm näher liegenden Gegenden waren, konnte der Apostel noch nicht den Herzenswunsch die römische Gemeinde zu besuchen, welchen er auch Cap. 1, 10. aussprach, befriedigen.

V. 23. P. hatte bloß da würken wollen, wo noch kein Anderer seine Würksamkeit geäußert hatte. Er hatte nunmehr schon in den wichtigsten Städten Griechenlands das Evangelium gepflanzt, in Ephesus, Korinth, Thessalonich, Philippi, von diesen breitete es sich schnell nach den kleineren aus. So konnte denn also der Apostel sagen, daß er jetzt für seine Würksamkeit im Osten keinen Bereich mehr habe.

V. 24. Ob der Apostel wirklich in Spanien gewesen, dem äußersten Punkte des Westens, und dort das Evangelium gepredigt hat, wie dies die Tradition der Kirche, aber eben nicht auf zuverlässige Weise, behauptet, hängt davon ab, ob eine zweite Gefangenschaft Pauli angenommen wird. In diesem Falle — und zwar scheinen für die Annahme einer zweiten Gefangenschaft mehr Gründe zu sprechen als dagegen — könnte man alsdann wohl auch eine Reise nach Spanien annehmen. (Vgl. Chr. Schmid, Historia antiqua canonis V. et N. T., p. 697.) — Beim Auszuge der christlichen Lehrer aus einer Stadt, pflegten mehrere Brüder sie zu geleiten Apg. 15, 3. 17, 14. 15. 20, 38. 21, 5. [illegible] zu ἐμπλησθῶ noch ἀπὸ μέρους hinzu, weil der [illegible] seinem Herzen nicht völlige Sättigung im [illegible] Chrys.: οὐδεὶς με χρόνος ἐμπλῆσαι δυνήσεται, οὐδὲ ἐμποιῆσαι μοι κόρον τ. ὁμιλίας ὑμῶν. — In Betracht des Textes ist noch zu bemerken, daß sowohl ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς als γὰρ hinter ἐλπίζω in d. codd. ACDEFG, d. Syr., Vulg., Kopt. u. s. w. fehlen und unstreitig unächt sind.

V. 25. Dies ist die letzte Reise Pauli nach Jerusalem. Von dort ward er sodann gefangen nach Rom abgeführt.

V. 26. Makedonien und Achaja waren die beiden Provinzen, in welche die Römer ganz Griechenland eintheilten.

V. 27. Das geistige Heil kam von den Juden.

V. 28. Σφραγίζεσθαι eigentlich „versiegeln," dann „sicher überliefern;" im Lat. pecuniam consignare. — Καρπὸς ist Ertrag der Sammlung.

V. 29. Codd. ACDEFG, der Kopt., Aeth. u. A. lassen τοῦ εὐαγγελίου τοῦ aus, welches daher für ein Glossem anzusehen ist. Der Sinn bleibt derselbe. C. 1, 11. sagte der Apostel, er hoffte seinen Brüdern ein χάρισμα πνευματικὸν mitzutheilen, worüber s. die Anm. dazu.

V. 30. Der Apostel sah es voraus, welche schwere Drangsal ihn in Jerusalem erwarten werde; wie er nun allezeit selbst die Fürbitte sich angelegen seyn läßt, so ermuntert er daher auch seine Mitbrüder ihm Fürbitte zu leisten. — Διὰ τ. ἀγάπης τ. πνεύματος. Christliche Bruderliebe unterscheidet sich von weltlicher Liebe und Zuneigung, der in den Gemüthern der Wiedergeborenen einwohnende Geist erzeugt sie. — Συναγωνίσασ-

achten. Das Leben des Apostels war ein fortdauernder Kampf, die Waffen, deren er sich dabei bediente, waren insbesondere das Gebet. Grotius: si ipsi cupidi sint videndi Apostolum, illis precibus orent ut ille liberetur.

V. 31. P. selbst kannte die Wuth der Juden im voraus, und auch ehe er in Jerusalem einzog, ward sie ihm von Weissagern verkündet, Apg. 21, 11. Zugleich wünscht P. auch das Wohlwollen seiner christlichen Brüder aus dem jüdischen Geschlechte, da diese wegen ihrer Strenge im Ceremonialgesetz (Apg. 21, 20.) ihn noch immer nicht mit unbefangener Zuneigung betrachteten. Oder vielleicht wünschte P., daß die Gaben als von Heidenchristen kommend liebend von den Juden aufgenommen würden und zur Bruderliebe erweckten.

V. 32. [illegible] ist hier Bezeichnung des Zustandes, in welchem oder unter welchem etwas geschieht, dem Sinne nach gleich κατὰ 2 Kor. 8, 5.

Capitel XVI.

Inhalt.

Begrüßungen und fromme Wünsche.

V. 1. Kenchrea ist der Hafenplatz bei Korinth nach Kleinasien hin. Die Diakonissen hatten in den Gemeinden dieselben Verrichtungen wie die Diakonen, nur daß sie insbesondere mit dem weiblichen Geschlecht sich beschäftigten. Durch sie wurde in der ersten Zeit das Christenthum auf unverdächtige Weise in den Schooß der heidnischen Familien gebracht.

V. 2. Das ἐν κυρίῳ zeigt an, wie beim Anblick der Schwester in der Gemeinde sogleich das auf den Herrn gegründete geschwisterliche Bewußtseyn erwachen müsse. Der Ap. erklärt es sogleich durch ἀξίως τῶν ἁγίων. — Προστάτις eigentlich „Vorsteherin," dann „Patronin, Versorgerin."

V. 3. Πρισκαν] statt des Verkleinerungswortes (ὑποκορι-στικον) Πρισκιλλαν steht 2 Tim. 4, 19. Priska und Aquilas, von jüdischer Abkunft, waren durch das Edict des Kaiser Claudius wegen Verbannung der Juden von Rom vertrieben worden. Ob sie damals schon zum Christenthum übergetreten waren, oder erst später bekehrt wurden, läßt sich nicht mit völliger Gewißheit sagen. In Korinth miethete sich Paulus in ihrem Hause ein, weil Aquilas ebenfalls das Zeltmacher-Handwerk betrieb. Als der Apostel Korinth verließ, begleiteten ihn Aquilas und Priscilla, während er aber weiter nach Jerusalem zog, blieben sie in Ephesus und wirkten für das Reich Gottes (Apg. C. 18. und 19.). 1 Kor. 16, 19. finden wir Grüße von ihnen, und in dem mehrere Jahre später geschriebenen 2ten Briefe an Timoth. 2 Tim. 4, 19. finden wir Grüße an sie, welche zeigen, daß sie längere Zeit in Ephesus blieben. Später (unter Nero) scheinen sie, wie wir aus diesem Gruße sehen, wieder nach Rom zurückgegangen zu seyn.

V. 4. Bei welcher Gelegenheit jene Beiden ihr Leben für den Apostel auf das Spiel stellten, wissen wir nicht. Es kann der durch den Goldschmidt Demetrius in Ephesus erregte Aufruhr gegen P. gewesen seyn. — Die ἐκκλησια κατ᾽ οἰκον ist die Familie und alle Hausleute, indem in der großen Gemeinde jede Familie eine kleinere bildete. Vgl. V. 14. und 15. das οἱ συν αὐτῷ ἀδελφοι.

V. 5. Äußere Auctorr. sprechen für die Lesart Ἀσιας statt Ἀχαΐας. Auch die inneren Gründe für Ἀσιας sind überwiegend. Ἀσια würde nämlich hier Asia proconsularis bezeichnen, dessen Hauptstadt Ephesus war. Leicht konnte ein Abschreiber, diese specielle Bedeutung nicht berücksichtigend, wenn er Ἀσια für Benennung des ganzen Welttheils ansah, das beschränktere Land an die Stelle setzen. Wäre Ἀχαΐα die richtige Lesart, so würde dies im Widerspruch mit 1 Kor. 16, 15. stehn, wiewohl man dann ἀπαρχη nicht gerade so streng zu fassen brauchte, sondern übersetzen könnte „einer der Ersten." — Εἰς Χον; hier heißt εἰς wie auch bei Profanscrr. „hinsichtlich", in Beziehung auf." — Die Namen von Epänetus bis Olympas ist V. 15. sind ganz unbekannt.

V. 7. Συγγενης kann den leiblichen Verwandten bezeichnen, es kann aber auch blos die jüdische Abkunft der Beiden andeuten, und dies ist das wahrscheinlichere. S. V. 11. und 21., vgl. Röm.

9, 8. Wo Junius und Andronikus mit P. gefangen waren, ist unbekannt. Der Name ἀποστολοι ist hier im weitern Sinne zu fassen, 2 Kor. 8, 23., Apg. 14, 4, 14., wo auch Barnabas Apostel heißt.

V. 13. Das κ. ἐμοῦ setzt P. aus Dankbarkeit für die von ihr genossene Liebe hinzu.

V. 16. Der Kuß als der natürliche Ausdruck geschwisterlicher Liebe war bei den ersten Christen das gewöhnliche Zeichen christlicher Begrüßung. Chrys. nennt diesen christlichen Bruderkuß einen Zunder, durch welchen eine Liebe noch mehr angeflammt wird, welche stärker als Verwandtenliebe ist, weil sie aus Gnade ist und jene aus Natur, wie im Bruderkusse die Leiber sich aneinanderschließen, so sei er ein Zeichen der Vereinigung der Seelen (Hom. XX. in 2 Cor.). Insbesondere war auch dies Zeichen der Liebe nach Ertheilung des Abendmahles gewöhnlich. — Nach ἐκκλησιαι ist, äußeren wie inneren Gründen zu Folge, πᾶσαι in den Text aufzunehmen. Es ist aber nicht zu urgiren. Der Apostel berichtet den Gruß nur von allen Gemeinden, durch welche er gekommen war und von denen er vernommen, daß sie an dem Zustande der Christen der Hauptstadt Antheil nähmen.

V. 17. Zum Schlusse warnt noch P. vor jenen gefährlichen Menschen, welche überall in jener Zeit bei den christlichen Gemeinden den Samen der Zwietracht ausstreuten, denen nämlich, welche das Ceremonialgesetz auch den Heiden aufdringen wollten. Nach der Schilderung, welche P. von ihnen zu entwerfen pflegt, leitete sie dabei bloß der Wunsch, sich bei den strengeren Judenchristen einzuschmeicheln und Gewinn davon zu tragen. Dieselben schlechten Beweggründe schrieb Christus auch den Pharisäern bei ihrem Eifer zu.

V. 18. Eben so spricht P. von ihnen Phil. 3, 18, 19.

V. 19. Da die Gemeinde einen so schönen Ruf der Folgsamkeit (dies ist hier die Bedeutung von ὑπακοη, s. Philem. V. 21.) hatte, so wünscht der Apostel nur, daß sie, nach Christi Anweisung, mit der Taubeneinfalt auch die Schlangenklugheit verbinden möchten. Oek.: *φρονησει μεν κεχρῆσθαι εἰς το μη ὑφ᾽ ἑτερων ἀδικεῖσθαι, ἀκεραιοτητι δε εἰς το μη ἑτερους ἐπιβουλευειν.*

V. 20. [illegible] jener falschen Brüder, der Judaisten. In Bezug auf diese Zwist erregenden bösen Gesinnungen wird denn auch Gott gerade hier Θεος εἰρηνης genannt. Συντριβειν ὑπο τ. ποδας ist prägnante Construction, und bildlicher Ausdruck für gänzliche Ueberwindung.

V. 23. In Cajus Hause hatte die Gemeinde ihre Versammlung. Nach einer Ueberlieferung bei Origenes wurde dieser Cajus hernachmals Bischof von Thessalonich. Οἰκονομος ist der Verwalter der Stadtkasse, soviel wie quaestor. Derselbe Gebrauch des Worts bei Joseph., Archaeol. l. XI. c. 6. §. 12. l. VIII. c. 6. §. 4.

V. 24. Ἡ χαρις τ. Χοῦ μετα παντων ὑμῶν. Chrys.: και οὕτως καταπαυει τον λογον προσευχῆς εἰς εὐχην. ἡ χαρις τ. κυριου ἡμῶν. ταυτην γαρ θεμελιον, ταυτην ὁρον δει ποιεῖν αὐτῷ φιλον.

Druckfehler:

S. 45. Z. 18. statt 3 V. lies 2. V.
— 46. — 25. hinter p. lies 277.

Halle, gedruckt in der Gebauerschen Buchdruckerei.

